Editorial Universidad de Antioquia

Entre fenomenología y marxismo

Escritos filosóficos 1928-1933

Herbert Marcuse

Compilación y traducción
de José Manuel Romero Cuevas

Editorial Universidad de Antioquia

Entre fenomenología y marxismo

Escritos filosóficos 1928-1933

Herbert Marcuse

Compilación y traducción
de José Manuel Romero Cuevas

Editorial Universidad de Antioquia

Entre fenomenología y marxismo

Escritos filosóficos 1928-1933

Herbert Marcuse

Compilación y traducción
de José Manuel Romero Cuevas

Editorial Universidad de Antioquia

Entre fenomenología y marxismo

Escritos filosóficos 1928-1933

Herbert Marcuse

Compilación y traducción
de José Manuel Romero Cuevas

Entre fenomenología y marxismo

Escritos filosóficos 1928-1933

Herbert Marcuse

Compilación, traducción e introducción de José Manuel Romero Cuevas

Filosofía

Editorial Universidad de Antioquia®

Colección Filosofía

© De los textos originales: Peter y Harold Marcuse

© De la introducción, la compilación y la traducción: José Manuel Romero Cuevas

© Editorial Universidad de Antioquia®

ISBN: 978-958-714-846-6

ISBNe: 978-958-714-847-3

Primera edición: marzo de 2019

Motivo de cubierta: Pasaporte de H. Marcuse, expedido en Friburgo en 1931. © Archivzentrum de la Universitätsbibliothek de Fráncfort del Meno

Impresión y terminación: Imprenta Universidad de Antioquia

Hecho en Colombia / Made in Colombia

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin la autorización escrita de la Editorial Universidad de Antioquia®

Editorial Universidad de Antioquia®

(574) 219 50 10

editorial@udea.edu.co

http://editorial.udea.edu.co

Apartado 1226. Medellín, Colombia

Imprenta Universidad de Antioquia

(574) 219 53 30

imprenta@udea.edu.co

Edición publicada con la autorización de Harold y Peter Marcuse, herederos de Herbert Marcuse. Los derechos de autor son propiedad de la familia Marcuse

Introducción

José Manuel Romero Cuevas

Universidad de Alcalá (Madrid)

El presente volumen recoge la totalidad de artículos y reseñas publicados por Herbert Marcuse (Berlín, 1898/Standberg, 1979) entre 1928 y 1933. Se trata de las primeras publicaciones filosóficas del pensador berlinés hasta su incorporación en 1933 al Institut für Sozialforschung, dirigido por Max Horkheimer. En su mayor parte, estos textos fueron redactados durante la estancia que realizó Marcuse en Friburgo para elaborar, bajo la tutela de Martin Heidegger, su tesis de habilitación sobre la ontología de la historicidad de Hegel.[1]

Marcuse, que se había radicalizado políticamente hacia la izquierda al final de la Primera Guerra Mundial, se doctoró en 1922 en la Universidad de Friburgo con una tesis titulada La novela alemana de artista (en cuyo tribunal evaluador estuvo Edmund Husserl). A continuación, volvió a su ciudad natal y trabajó en una librería de anticuario y en una pequeña editorial. En 1927 leyó con fascinación Ser y tiempo y decidió en 1928 proponer a Heidegger (Marcuse asistió a algunas de sus clases en su primera estancia en Friburgo) que fuera el tutor de su tesis de habilitación. Resulta un tanto difícil concretar las fechas, pero parece que Marcuse propuso a Heidegger que dirigiera su Habilitationschrift en el semestre de invierno de 1928/29 y se instaló en Friburgo con toda su familia (su hijo Peter había nacido en noviembre en Berlín), comenzando a residir en la ciudad establemente, al parecer a principios de mayo de 1929, cuando acababa de iniciarse el semestre de verano. Residió en

Friburgo hasta finales de 1932, cuando, una vez aceptada su incorporación en el Institut für Sozialforschung, abandona la ciudad y el país para salir al exilio junto a los demás investigadores del Institut en dirección a Ginebra (Suiza).[2]

Antes de marchar a Friburgo, Marcuse publicó en Berlín en el verano de 1928 su primer artículo filosófico, el importante "Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico". Este artículo fue elaborado bajo la influencia directa de Ser y tiempo, obra de la que hace una valoración abiertamente positiva, aunque con reservas críticas decisivas. Para Marcuse, esta obra abre el camino hacia una filosofía concreta, entendida como fenomenología de la existencia histórica concreta en su situación histórica determinada. Ahora bien, tal orientación hacia lo concreto se habría quedado en Heidegger a mitad de camino, no habría sido lo suficientemente radical, puesto que toma la forma de una fenomenología de la existencia (Dasein) en cuanto tal, lo cual indica que tal fenomenología se mantiene en un problemático plano de abstracción. Además, la existencia es afrontada por la fenomenología heideggeriana como ubicada en un mundo circundante y común concebido igualmente de manera abstracta, sin que se tematicen las escisiones y antagonismos del mundo circundante y común real. Todo ello hace que la fenomenología heideggeriana de la existencia sea incapaz de hacerse cargo de la constitución material de la historicidad, algo que sí fueron capaces de realizar explícitamente un pensador como Wilhelm Dilthey y, con los medios teóricos a su alcance, el propio Karl Marx.

Marcuse, por tanto, constata una insuficiencia de concreción constitutiva de la fenomenología heideggeriana (y Marcuse piensa: de la fenomenología en general) para hacerse cargo de la historicidad concreta. En virtud de ello, de una manera enormemente original, postula una síntesis de fenomenología y dialéctica (esta última es caracterizada por Marcuse como método de la máxima concreción histórica). El resultado de esta síntesis es denominado por Marcuse como "fenomenología dialéctica", la cual tiene como asunto "la existencia humana histórica según su ser, a

saber, tanto en su estructura esencial como en sus formas y figuras concretas" (21).[3] Aquí se tornan visibles los parámetros de la concepción marcusiana de la fenomenología en este primer momento: se trata de una fenomenología ontológica, que pone de manifiesto "la estructura esencial" de la existencia histórica. En segundo lugar, se trata de una fenomenología corregida mediante la dialéctica, la cual aporta la orientación a lo material histórico concreto que estaría ausente en la fenomenología. El resultado es un enfoque que explicita estructuras fundamentales, ontológicas, de la existencia histórica y analiza su modo de plasmación y realización en las diversas situaciones históricas concretas, como es la representada por el capitalismo desarrollado. De este modo, la fenomenología dialéctica aporta, con su remisión a la estructura fundamental de la existencia histórica, el criterio normativo para enjuiciar las situaciones sociohistóricas concretas, posibilitando así una crítica de ellas a partir del modo de ser propio, en términos ontológicos, de la existencia histórica. Tenemos así en Marcuse un concepto ampliado de historicidad, que abarca tanto el afrontamiento ontológico de la existencia histórica (de su modo propio de ser y acontecer) como la atención a sus plasmaciones específicas en las situaciones concretas, obteniendo de esta manera la base para una crítica justificada de la situación histórica vigente.[4]

Cabe preguntarse qué motivó a un joven politizado hacia la izquierda revolucionaria (bajo la influencia de Rosa Luxemburg, Georg Lukács y Karl Korsch) a adoptar como interlocutor a un pensador como Heidegger, que en aquel entonces aún no se había decantado públicamente hacia la extrema derecha, pero tampoco parecía cercano en absoluto al horizonte de problemas de Marx. La respuesta puede ser un descontento por parte de Marcuse, compartido por otros intelectuales de izquierda de su generación, como es el caso paradigmático de Walter Benjamin, con el marxismo oficial en su tiempo, institucionalizado tanto en los partidos socialdemócratas como en la recién constituida Tercera Internacional.[5] Marcuse se posiciona críticamente respecto a una concepción evolucionista y mecanicista del marxismo, que descuida

la dimensión subjetiva (tanto el componente de toma de conciencia, decisión y resolución como de sufrimiento subjetivo y penuria existencial causado por las condiciones del capitalismo) del proceso de transformación revolucionaria de la sociedad y considera como decisiva la presunta legalidad objetiva y anónima propia del modo de producción. En contraste con ello, Marcuse busca en Heidegger el instrumental para analizar filosóficamente la existencia humana en su situación concreta y en su apuro existencial y cree poder sustentar en la analítica existencial heideggeriana la concepción de la existencia humana como estando constitutivamente abierta a la posibilidad de una acción radical. Es decir, el interés de Marcuse por Ser y tiempo y por la ontología fenomenológica de la historicidad es fundamentalmente político, aunque en una dirección inversa a la que tomará el posicionamiento político de Heidegger unos años después, supuestamente sobre la base de la noción de historicidad de Ser y tiempo.[6] Podríamos sintetizar la posición filosófico-política de Marcuse en este primer momento sosteniendo que, frente al marxismo ortodoxo de la Segunda y Tercera Internacional, reclamó un retorno al Marx teórico de la revolución mediado por la analítica existencial heideggeriana.

El siguiente artículo publicado por Marcuse, “Sobre filosofía concreta”, desarrolla la idea de filosofía, entendida como fenomenología de la existencia concreta, sustentada a partir de la fenomenología dialéctica esbozada en su primer artículo. Sobre la base del concepto de historicidad alcanzado por la fenomenología dialéctica, la filosofía concreta asume como asunto la existencia histórica concreta en su situación concreta y se postula como objetivo llevarla a su verdad, es decir, a la realización adecuada de su ser propio, del acontecer ontológico que la define en su ser. Es decir, la filosofía concreta está impulsada por una preocupación por la existencia histórica, al constatar su estado de caída, víctima de la cosificación agudizada por el capitalismo desarrollado, y aspira a que logre realizar su modo de ser genuino no cosificado, acorde con su historicidad constitutiva.

En este artículo se lleva a cabo una explícita reivindicación de una forma de fenomenología que asume como asunto lo histórico y que abandona el procedimiento de la epojé y reducción trascendentales formulado por Husserl, siguiendo así los pasos de Heidegger hasta ese momento. El artículo sobre Ideología y utopía de Karl Mannheim, también publicado en 1929, es ubicable en esta primera tanda de trabajos de Marcuse, en los que se busca una síntesis entre Heidegger y Marx, entre fenomenología y dialéctica, bajo la idea directriz de una ontología crítica de la historicidad. Por ello, es muy posible que “Sobre filosofía concreta” y el artículo sobre Mannheim fueran escritos antes de la llegada definitiva de Marcuse a Friburgo, al parecer, en mayo de 1929. Porque resulta claro a partir de una carta enviada por Marcuse a principios de mayo de ese año (y que reproducimos en las páginas 255-257del apéndice del presente volumen) que su retorno a Friburgo estuvo marcado por una cierta decepción con Heidegger. En el plano filosófico tal decepción estuvo ligada a la constatación, a partir de sus clases y de sus publicaciones de ese año (Kant y el problema de la metafísica y De la esencia del fundamento), de que Heidegger se había embarcado en esos momentos en una “metafísica trascendental” (257).

Esta decepción se expresa con claridad en sus textos publicados en 1930, como es el caso de “Sobre el problema de la dialéctica I”, donde se sostiene que la pregunta decisiva de “si el sentido intrínseco del filosofar se orienta a la historia y a la historicidad [...] también debe ser respondida negativamente quizá en relación con Heidegger, si se interpreta toda la analítica existencial de la primera parte de Ser y tiempo solo como punto de partida para la elaboración de la ontología fundamental y de la metafísica (una interpretación que parece realizar el propio Heidegger según sus nuevas publicaciones [...]” (98). También se trasluce este distanciamiento en “¿Un marxismo trascendental?”, donde la crítica al intento de Max Adler de fundar el marxismo en una teoría trascendental del conocimiento de la sociedad alcanza directamente el proyecto de la fenomenología trascendental husserliana y la propia metafísica trascendental de Heidegger en aquellos

momentos. En ese artículo se afirma como inherente al enfoque trascendental toda una serie de desconexiones (Ausschaltungen) teóricas que conducen a que la filosofía pierda la capacidad de afrontar adecuadamente la realidad, enfocando solo sus condiciones de posibilidad.

Por lo tanto, podemos decir que los textos de 1930 y 1931 presentan cierta unidad. Son fruto de un distanciamiento respecto de la deriva trascendental de Heidegger en 1929, aunque Marcuse sigue siendo fiel en este periodo al proyecto de una ontología fenomenológica de la existencia histórica, la cual define los parámetros filosóficos dentro de los que se moverá Marcuse hasta su integración en el Institut für Sozialforschung en 1933. Aunque el Heidegger de Ser y tiempo continúa definiendo la problemática en la que se mueve Marcuse, lo cierto es que en estos artículos asistimos a una acentuación de la relevancia de Dilthey,[7] que ya fue importante en “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” como contrapunto materialista (junto con Marx) respecto a Heidegger. Ahora, y también en la tesis de habilitación, Dilthey se convierte en el interlocutor explícito fundamental, hasta el punto de dedicarle un artículo en el que se reivindica sin sombra de crítica su pensamiento (“Sobre el problema de la realidad histórica”). En todo caso, hay que hacer hincapié en que esta recuperación expresa de Dilthey se realiza en el marco definido por el proyecto de una ontología de la existencia histórica que Marcuse hace suyo a partir de su particular lectura de Ser y tiempo.

La publicación de los Manuscritos de economía y filosofía de Marx en 1932 no va a marcar una cesura en la producción teórica de Marcuse en Friburgo. Pues, significativamente, Marcuse encontró en ellos lo que había buscado primero en Heidegger y luego en Dilthey, a saber, una analítica concreta de la existencia histórica bajo el capitalismo capaz de criticar de manera fundada su caída en la cosificación. Los Manuscritos de Marx van a ofrecerle a Marcuse un concepto ontológico de trabajo sobre el que va a girar la reflexión del autor berlinés hasta el momento de su exilio a comienzos de

1933. De manera que la publicación de los Manuscritos de Marx no va a hacer abandonar a Marcuse su proyecto, asumido de Ser y tiempo, de una ontología materialista de la existencia histórica, sino que lo va a llevar a impulsar ese proyecto haciéndolo pivotar sobre el concepto ontológico de trabajo extraído del primer Marx. Serán su salida al exilio, su incorporación al Institut für Sozialforschung y la noticia, recibida en Suiza, de la afiliación de Heidegger al partido nacionalsocialista y su nombramiento como primer rector nacionalsocialista de una universidad alemana en marzo de 1933 lo que provocará una conmoción personal y teórica en la trayectoria de Marcuse que lo hará dejar atrás definitivamente el proyecto de una crítica del capitalismo sustentado sobre bases ontológicas.[8] Este viraje en la trayectoria teórica de Marcuse se percibe claramente en los dos últimos textos compilados aquí, los primeros redactados por el autor berlinés en su exilio en Ginebra: una recensión de Karl Jaspers y el borrador de un texto sobre la filosofía alemana desde 1871 hasta 1933.

El objetivo de realizar una nueva edición de estos artículos, ya publicados en España,[9] es doble. Por un lado, se pretende ofrecer una edición revisada y corregida de unas traducciones que, en su versión publicada, incluían opciones de traducción que ya no me parecen razonables (como la decisión de no traducir el término Dasein en los primeros artículos de Marcuse, que tendió a heideggerianizar en exceso las traducciones), errores tipográficos que no llegaron a ser corregidos por los revisores de las editoriales y, finalmente, incorrecciones introducidas por el propio revisor de una de las editoriales. Para solventar estos problemas, he llevado a cabo una revisión y corrección íntegra de los textos hasta alcanzar una versión más satisfactoria. Traduzco los términos Dasein y Existenz por “existencia”, dejando entre corchetes el término Dasein tras su traducción cuando sea el caso. Como es sabido, Dasein, que en el uso cotidiano del idioma alemán significa la existencia empírica, física, de algo, tiene en la obra de Heidegger Ser y tiempo un significado central, en cuanto se refiere a la existencia humana como específico modo de ser (en cuanto ser –o estar– ahí). He tenido que traducir Mensch por el genérico hombre para distinguirlo

de menschliches Sein y menschliches Wesen (ser humano), a pesar de que resulta una opción cuestionable. Cuando Marcuse utiliza la expresión menschliches Sein, dejo a continuación entre corchetes el original alemán para permitir valorar al lector si con ello Marcuse se está refiriendo al ser del hombre, lo cual resulta relevante en unos textos como estos, de clara impronta ontológica. En varios lugares he decidido traducir esta expresión directamente por “ser del hombre” cuando así lo parece exigir el contexto.

El otro objetivo es poner a disposición de los lectores interesados de Latinoamérica en un solo volumen unos textos que forman una unidad coherente en el desarrollo teórico de Marcuse, y que solo están disponibles en editoriales que fuera de España se ofrecen a precios considerablemente elevados. En este volumen aparecen como apéndice tres textos inéditos en castellano (y que, en consecuencia, no aparecieron en la edición anterior en España de los textos del primer Marcuse). Se trata de una importante carta de Marcuse de mayo de 1929, en la que realiza una significativa caracterización de la figura de Heidegger y donde se posiciona además respecto al trabajo teórico de Husserl, y de dos recensiones, de 1929 y 1930, en las que se afrontan cuestiones claramente vinculadas con la problemática filosófica de Marcuse en estos años. Esto hace del presente volumen la primera edición completa de los artículos filosóficos del primer Marcuse redactados entre 1928 y 1933, pues incluye materiales no publicados en la edición de los escritos de Marcuse realizada por Suhrkamp (y reeditada posteriormente por la editorial Zu Klampen). En el apéndice se incluyen además varios textos relevantes para comprender la relación de Marcuse con el pensamiento de Heidegger, su referente filosófico más importante en sus años de juventud. Se trata de las tres cartas que intercambiaron ambos filósofos entre 1947 y 1948, una entrevista de 1977 y un breve texto sobre Heidegger también de 1977 con el significativo título de “Decepción”. Confío en que la publicación de este volumen colabore en el desarrollo de nuevas investigaciones sobre el pensamiento de Marcuse y en la generación de un interés mayor en la obra de un pensador cuyas aportaciones filosóficas están todavía por valorarse

adecuadamente en el ámbito académico hispanohablante a un lado y otro del Atlántico.

Quiero expresar mi agradecimiento en primer lugar a John Abromeit, cuyos trabajos sobre el primer Marcuse y las conversaciones mantenidas con él me proporcionaron importantes claves para acceder a los primeros escritos de este pensador. Estoy muy agradecido a Jairo Escobar y a Noé Expósito por sus comentarios críticos a algunas opciones de traducción asumidas por mí en las anteriores ediciones de estos textos, que me han ayudado a mejorar la presente edición.[10] Mi agradecimiento a Ramón Rodríguez, Jordi Magnet, Jordi Maiso, Rafael Cuevas, Romina Conti y Manuel Sánchez por sus comentarios y objeciones a la primera edición de estas traducciones.[11] Gracias también a Juan Antonio Nicolás, Ramón Rodríguez, Francisco de Lara, Faustino Oncina, Francesc Pereña y Joan González por su invitación a seminarios y encuentros en los que pude exponer mi interpretación de los presentes textos de Marcuse. Agradezco a Mathias Jehn y Stephen Roeper, director y técnico, respectivamente, del Archivzentrum de la Universitätsbibliothek de Fráncfort del Meno, por el modo en que facilitaron mi trabajo en el legado de Marcuse para la realización de estas traducciones. Jairo Escobar y Juan David Gómez Osorio han impulsado decisivamente la presente edición y les estoy muy agradecido por ello. Agradezco a Peter y Harold Marcuse y, sobre todo, a Peter-Erwin Jansen su activo apoyo a la publicación de estos textos en castellano y su autorización de la presente edición. A Peter-Erwin Jansen estoy doblemente agradecido por la foto de la cubierta, que ha puesto generosamente a disposición de la presente edición. Quiero dedicar el presente volumen a la memoria del profesor Jairo Escobar, persona entrañable a la que guardo gran afecto y profundo respeto intelectual. Sé la gran satisfacción que le habría causado ver editado este volumen en la Editorial Universidad de Antioquia.

Madrid, noviembre de 2018

1 Como es sabido, Marcuse no llegó a presentar su trabajo sobre Hegel como tesis de habilitación, al parecer, porque durante su estancia en Friburgo percibió una pérdida de interés de Heidegger en su investigación. Sobre ello puede verse S. Benhabib, "Translator's Introduction", en H. Marcuse, Hegel's Ontology and the Theory of Historicity, Cambridge, The MIT Press, 1987, pp. ix-lx, y P.-E. Jansen, "Marcuses Habilitationverfahren – eine Odysee", en P.-E. Jansen (ed.), Befreiung denken. Ein politischer Imperativ, Offenbach Verlag 2000, 1990, pp. 141-150. El trabajo fue publicado a pesar de ello en la editorial Vittorio Klostermann en 1932 con el título Hegels Ontologie und die Grundlegung der Theorie der Geschichtlichkeit (traducida al castellano como Ontología de Hegel y teoría de la historicidad, Barcelona, Martínez Roca, 1970).

2 Sobre la biografía de Marcuse, ver B. Kātz, Herbert Marcuse and the Art of Liberation, Londres, Verso, 1982.

3 Remito entre paréntesis a la paginación del presente volumen.

4 Sobre esto, ver Th. McCarthy, "Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro", en Id., Ideales e ilusiones, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 92-106; P. Piccone y A. Delfini, "Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism", en Telos, n.º 6, 1970, pp. 36-46; A. Schmidt, "Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse", en J. Habermas (ed.), Respuestas a Herbert Marcuse, Barcelona, Anagrama, 1969, pp. 18-49, y R. Wollin, "Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas", en Id., Los hijos de Heidegger, Madrid, Cátedra, 2003, pp. 201-251.

5 Ver D. Kellner, Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism, Berkeley, University of California Press, 1984. Puede verse también mi aportación "La crítica del marxismo en el primer H. Marcuse", en Dialéctica libertadora, n.º 7, Bogotá, 2015, pp. 93-105.

6 Ver K. Löwith, Mi vida en Alemania antes y después de 1933, Madrid, Visor, 1992, p. 79.

7 Ver J. Abromeit, “Herbert Marcuse’s Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-1933”, en J. Abromeit y W. Mark Cobb (eds.), Herbert Marcuse. A Critical Reader, Nueva York y Londres, Routledge, 2004, pp. 131-151, y M. Hernández Jorge, “Marcuse, Heidegger y Dilthey: a propósito de la historicidad”, en Revista Laguna, n.º 11, 2002, pp. 152-159.

8 He tratado de sintetizar aquí la lectura del primer Marcuse que he expuesto en anteriores trabajos: ver “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación”, en J. M. Romero (ed.), H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, pp. 7-79; “¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse”, en H. Marcuse, Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931, Barcelona, Herder, 2011, pp. 9-35; “La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse”, en Pensamiento, vol. 69, n.º 259, 2013, pp. 331-350, y “La Kehre (o viraje) en la trayectoria filosófica de Herbert Marcuse”, en H. Marcuse, Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933), Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, pp. 13-45.

9 En los volúmenes J. M. Romero (ed.), H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica, Madrid, Plaza y Valdés, 2010; H. Marcuse, Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931, Barcelona, Herder, 2011, y H. Marcuse, Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933), Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.

10 Ver las reseñas de Noé Expósito sobre las ediciones españolas de los textos del primer Marcuse en Constelaciones. Revista de Teoría Crítica, vols. 4 y 7.

11 Ver Ramón Rodríguez, “Exégesis y diatribas”, en Revista de Libros, n.º 168, 2010, pp. 24-26; Jordi Magnet, “El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer”, en Eikasia. Revista de Filosofía, n.º 49, 2013, pp. 225-240 (artículo en el que Magnet sintetiza argumentos centrales de su trabajo Fenomenología de la existencia y marxismo crítico: la recepción de Heidegger en Marcuse y Kosík, tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2016); Jordi Maiso, “¿Revitalizar a Marx desde Heidegger? Sobre la primera

edición en español de los escritos tempranos de Herbert Marcuse", en Isegoría, n.º 46, 2012, pp. 327-332, y la reseña de Rafael Cuevas publicada en Devenires, n.º 28, 2013, pp. 214-220.

1. Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico[1][2]

I. Introducción

En primer lugar, hay que determinar provisionalmente el objeto de la investigación según su modo de darse. El marxismo, en cuyo contexto de conocimiento entra en escena el materialismo histórico, no aparece como una teoría científica, como un sistema de verdades, cuyo sentido resida únicamente en su corrección como conocimientos, sino como una teoría de la acción social, de la acción histórica. El marxismo es la teoría de la revolución proletaria y la crítica revolucionaria de la sociedad burguesa; es ciencia, por cuanto la acción revolucionaria, a la que quiere abrir paso y consolidar, requiere de la comprensión de su necesidad histórica: de la verdad de su ser. Vive en la unidad inquebrantable de teoría y praxis, de ciencia y acción, y las investigaciones marxistas tienen que mantener esta unidad como la guía más elevada. En cambio, estas pierden por principio su objeto cuando quieren verificar, desde algún lugar trascendente al marxismo, su compleción lógica, su ausencia universal de contradicciones y su validez intemporal. Las verdades del marxismo no son verdades del conocer, sino del acontecer. Solo así se puede plantear la pregunta crítica: ¿procede el nexo de fundamentación teórica desde el que el marxismo deriva la verdad, es decir, la necesidad de la acción histórica afrontada y aprehendida por él, de una captación plena del fenómeno de la historicidad? Dentro del marxismo, el materialismo histórico señala el ámbito completo de conocimientos que se refieren a la historicidad: al ser, a la estructura y a la movilidad del acontecer.

El modo de darse su objeto, que se acaba de esbozar, señala su camino a la fenomenología del materialismo histórico. Esta comienza con el desvelamiento de la situación fundamental marxista, en la que una nueva actitud fundamental revolucionaria consigue, a partir del reconocimiento de su historicidad, una nueva

perspectiva sobre el conjunto del ser social, que culmina en el descubrimiento de la historicidad como determinación fundamental de la existencia [Dasein][13] humana y recibe, con una nueva comprensión de la realidad, la posibilidad de una acción transformadora radical. Se va a ensayar entonces una interpretación fenomenológica de la historicidad, que tomará como base los análisis fundamentales de Heidegger plasmados en su libro Ser y tiempo (1927). Antes del examen de la cuestión de si las proposiciones del materialismo histórico mantienen completamente a la vista el fenómeno de la historicidad, se afrontará como problema la metodología misma de la interpretación. La historicidad de la existencia [Dasein] exige una corrección de la fenomenología en el sentido del método dialéctico, el cual se muestra como el acceso adecuado a los objetos históricos. Al mismo tiempo, la dialéctica, en su aplicación metodológica por el marxismo, deberá experimentar también una clarificación provisional. Solo entonces se emprenderá la fenomenología del materialismo histórico, en la cual se interpretarán a la luz del fenómeno de la historicidad las proposiciones del marxismo que conciernen a la estructura de la historicidad.

II. La situación fundamental marxista

Denominamos situación fundamental de un hombre a la situación en la que puede determinar y tener a la vista su posición única ante el mundo circundante y las tareas que resultan de ella. Si una vida alcanza expresión decisiva en una investigación, entonces se conseguirá la determinación de la situación fundamental como el punto desde el que toman su origen y reciben su sentido la metodología de su investigación y su conceptualidad. (Estas comprobaciones no tienen un sentido psicológico sino fenomenológico. No se sostendrá que Marx concibió la investigación como su tarea fundamental y que se pueda explicar su obra a partir de ahí, sino que su investigación y su plasmación en forma de obra es el material histórico en el que tiene que realizarse la determinación de la situación fundamental). La cuestión de si y en qué medida una determinación tal es posible y dónde reside el criterio de su corrección se puede responder provisionalmente en conexión con el modo de presentarse su objeto, esbozado en la introducción. La situación fundamental marxista puede ser interpretada “correctamente” cuando se acierta con su lugar histórico y el sentido aprehendido en él. Esta posibilidad se funda en el modo de ser de la existencia [Dasein] humana en cuanto histórica. A pesar de que una situación histórica no puede ser repetida, sí puede ser comprendida (bajo qué condiciones, será aclarado más tarde), precisamente porque en ella vive y se expresa la existencia [Dasein] humana. Respecto al cognoscente, su objeto de conocimiento no se encuentra “frente a él” como un ser otro que le es “extraño” (como en el conocimiento de objetos físicos), sino que “vive con él”, tiene el mismo modo de ser. Marx se ha referido frecuentemente a esta determinación singular del conocimiento histórico, en la que se funda que los hombres sean a la vez sujetos y objetos de la historia. Más tarde se volverá sobre esto.

La pregunta por la situación fundamental marxista tiene que confrontarse todavía con otra objeción metodológica. Incluso si en la investigación, tal como esta va a desarrollarse en líneas generales a continuación, quisiéramos limitarnos en lo que respecta a las fuentes a los escritos de Marx y Engels como expresión históricamente originaria del marxismo, estos escritos mismos están, vistos históricamente, en periodos tan distintos que la pregunta por una situación fundamental unitaria parece incluir al menos un presupuesto dogmático, a saber, la exigida “unidad”. Pero nos parece, al contrario, que solo puede emprenderse una división en periodos históricos después de la mostración de la situación fundamental, pues una división tal, si quiere ser algo distinto a una medida mecánica del tiempo, solo puede remitirse a la relación de los escritos clasificados con la situación fundamental. Si, por ejemplo, en la obra vital de Marx se diferencia el periodo del joven hegeliano, del demócrata radical y del comunista científico, entonces esa diferenciación o bien presupone una valoración y una dirección del desarrollo de una situación fundamental, o bien significa la ruptura abstracta de la totalidad histórica en fragmentos solo conectados de modo temporal, un proceder que, frente a la unidad dialéctica del marxismo, representa la metodología más inadecuada. Por lo demás, la puesta de manifiesto de la situación fundamental no quiere fijar desde un principio como objetivo de esta investigación el sentido del marxismo, sino solo delimitar el suelo desde el que debe partir tal interpretación. Se trata por el momento de una anticipación metodológica, que deberá alcanzar claridad solo en el transcurso de la investigación.

Caracterizamos ahora en líneas generales la situación fundamental marxista: en la situación fundamental marxista se trata de la posibilidad histórica de la acción radical, que debe abrir el camino hacia una nueva realidad necesaria en cuanto realización del hombre completo. Su portador es el hombre histórico consciente, su único campo de acción es la historia, que es descubierta como categoría fundamental de la existencia [Dasein] humana. Con ello, se muestra la acción radical como acción histórica revolucionaria de la “clase” en cuanto unidad histórica.

Para la exposición, tenemos que descomponer en sus situaciones parciales decisivas la situación fundamental así esbozada, y debe subrayarse de nuevo que se trata solo de un procedimiento exigido metodológicamente. Se mostrará la conexión de las situaciones parciales de tal manera que la situación fundamental se haga palpable como unidad viva.

Solo puede plantearse con sentido la pregunta por la acción radical allí donde se comprende la acción como la realización decisiva de la esencia humana y, al mismo tiempo, precisamente donde esa realización aparece como imposibilidad fáctica, es decir, en una situación revolucionaria. Ya en el primer acceso se revela la unidad de la situación fundamental, que se introduce a sí misma en seguida en la historicidad: la situación fundamental se muestra como eminentemente histórica. Desde la situación histórica concreta se plantea la siguiente cuestión: lo que hay es una suma interminable de actividades, una junto a la otra, y sin embargo todas vinculadas indisolublemente entre sí y determinadas unas por otras, todas desligadas del agente, el cual no vive en ellas, sino que solo está ocupado con ellas o, ¡último contrasentido!, debe desempeñarlas únicamente para poder vivir. Es la “transformación de las potencias personales en objetivas”[14] que, “robando todo contenido vital efectivo”, ha dejado atrás “individuos abstractos”,[15] de manera que la “propia acción del hombre se convierte en un poder extraño frente a él”.[16] Esta es la mirada que alcanza a la existencia de la sociedad capitalista y que, tras sus formas económicas e ideológicas, se encuentra con la “realidad de una existencia inhumana”[17] y exige frente a ella la realidad efectiva de la existencia humana, la acción radical.¿Cómo se determina ahora la acción radical, obtenida en contraposición a la actividad capitalista?

“Ser radical es aferrar la cosa por la raíz. Pero para el hombre la raíz es el hombre mismo”.[18] La acción es concebida como “existencial”, es decir, como un modo de comportamiento esencial de la existencia [Dasein] humana que se dirige esencialmente a la existencia [Dasein] humana: “Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo

encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esa praxis".[19] Toda acción es una "transformación" humana "de las circunstancias", pero no toda acción transforma también la existencia humana. Se pueden transformar las circunstancias sin transformar en su existencia la existencia [Dasein] humana que vive en y con esas circunstancias. Solo la acción radical transforma con las circunstancias también la existencia humana activa en ellas: "La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana solo puede ser captada y comprendida racionalmente como praxis revolucionaria".[20]

La acción radical es necesaria según su esencia, tanto para el agente como para el mundo circundante en el que es realizada. Mediante su acontecer da la vuelta a la situación de apuro, modifica algo convertido en sencillamente intolerable y coloca en su lugar lo necesario mismo, lo único que puede superar[21] lo intolerable. Toda acción que no tenga este específico carácter de necesidad no es radical, podría no ocurrir u ocurrir más tarde y ser realizada por otro agente. Esto conduce al significado decisivo último de la necesidad: la necesidad de la acción radical es inmanente a esta. Que ella tiene que acontecer precisamente ahora, precisamente aquí, y ser realizada precisamente por él, significa que no puede ser jamás fijada desde "fuera" al agente, que este debe realizarla en el sentido del deber inmanente, que ella está ya dada con la existencia del agente. Solo por esto la acción se vuelve verdaderamente necesaria, por cuanto ella no se deja dar previamente desde fuera su acontecer, sino que este irrumpe desde ella misma. Pero ¿cómo se puede determinar concretamente esta necesidad de la acción? Hemos visto que la acción es entendida existencialmente: como proviniendo de la existencia [Dasein] humana en cuanto comportamiento esencial suyo y dirigiéndose a la existencia [Dasein] humana. La acción radical debe acontecer en cuanto que necesidad concreta de la existencia [Dasein] humana concreta (del lado del agente) y debe ser necesaria para la existencia [Dasein] humana concreta (del lado del mundo circundante). La esfera de esa necesidad concreta del acontecer es la historia. Todas las

determinaciones de la acción radical confluyen en su determinidad fundamental como historicidad.

Con el descubrimiento de la historia como categoría fundamental de la existencia [Dasein] humana, Marx formula el concepto de existencia histórica, con el cual caracteriza al mismo tiempo a la existencia "en sentido propio", "significativa", "verdadera", frente a todas las desviaciones fácticas. "Solo conocemos una única ciencia, la ciencia de la historia".[22] "La existencia histórico-universal de los individuos" es una existencia "que está vinculada inmediatamente con la historia".[23] Así como la existencia [Dasein] humana es esencialmente práctica, también es esencialmente histórica, su situación es histórica, lo capte o no: "Como determinado, como real, tienes una determinación, una tarea, quieras tener conciencia de ello o no".[24] Esta determinación de la existencia es histórica, está circunscrita por la situación histórica de la existencia; las posibilidades que en cada caso tiene el hombre concreto son trazadas por ella, al igual que su realidad y su futuro. Naturalmente, hay existencia "ahistórica": tanto el individuo solitario como la masa inconsciente pueden desconocer su situación histórica o rebelarse contra ella en lugar de aprehenderla, pero entonces le falta a su existencia la necesidad en la que únicamente puede arraigar la acción radical. Tendremos que volver todavía con detenimiento al fenómeno fundamental de la historicidad y a la concepción marxista de este; en este lugar solo hemos de extraer los vínculos con la cuestión de la acción radical.

La acción radical solo tiene necesidad inmanente cuando es histórica, cuando su necesidad es histórica, precisamente porque la existencia [Dasein] humana se realiza esencialmente en la historia y está determinada por la historia. Es decir, el agente de la acción radical debe tener existencia histórica y su campo de acción debe ser la historia, su dirección y objetivo deben venir de la historia misma y deben dirigirse a la existencia histórica. Para poder determinar la posibilidad concreta de la acción radical, debe conocerse la situación histórica en la que debe ser realizada. Para

ello, es necesario aclarar la estructura de la historicidad como tal y las condiciones fundamentales de la existencia histórica.

Con la conciencia del significado fundamental de esta cuestión comienza el planteamiento de ella en La ideología alemana. El método es en principio puramente fenomenológico: en plena concreción se debe mostrar la situación de hecho del "hombre histórico", para lo cual solo debe valer lo que se puede mostrar en esta misma situación de hecho: "Los presupuestos con los que comenzamos no son arbitrarios, no son dogmas, son presupuestos reales de los cuales solo se puede abstraer en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida [...]. Estas presuposiciones son, por tanto, constatables por medios puramente empíricos".[25] Después se investigará si, y en qué medida, este método representa el acceso adecuado al objeto.

¿Qué encuentra ahora la mirada sobre el hombre histórico? El hombre histórico aparece desde el principio no como un individuo solitario, sino como hombre entre hombres en un mundo circundante, como "dependiente" y "formando parte de un todo mayor".[26] En todo tiempo histórico y en todo espacio histórico la mirada siempre encuentra como lo concreto histórico, como "unidad" histórica, a la sociedad (este concepto caracteriza aquí en principio solo una unidad concreta de individuos fundamentada de alguna manera, quedando todavía completamente abierto en qué se fundamenta esta unidad). La sociedad aparece delimitada espacialmente por la naturaleza y su eficacia se extiende sobre un mundo circundante espacial determinado (aldea-ciudad-país). El impulso y dirección de la eficacia de la sociedad son dados a través de su reproducción, a través de la continua renovación y repetición de su existencia [Dasein].[27] Ella actúa ante todo para el mantenimiento de las necesidades en las que le va su existencia: "la primera acción histórica es la producción de la vida material misma".[28] La producción aparece siempre originariamente como reproducción, como mantenimiento y crecimiento de la sociedad existente según las condiciones naturales dadas, bajo los modos de producción cambiantes en cada caso. Con la "vida material" es

reproducido también lo “ideal”. “La producción de las ideas y representaciones de la conciencia está en principio inmediatamente entretejida en la actividad material y en las relaciones materiales de los hombres”.[29] El fenómeno histórico fundamental muestra las realidades “espirituales” de una sociedad como fundadas en las realidades “materiales”, como “dependientes”: derecho, moral, arte, ciencia se dan a la mirada histórica no como ámbitos abstractos ubicados más allá del ser histórico, sino como creciendo y arraigados en el ser concreto de una sociedad concreta: “Los hombres son los productores de sus representaciones, ideas, etc., pero se trata de los hombres reales, activos, tal como están condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y las relaciones que corresponden a ellas”.[30]

La existencia [Dasein] humana, en cuanto histórica según su ser, no necesita ningún impulso ni ningún objetivo trascendente para acontecer, puesto que solo puede ser en cuanto acontecer: “No existe algo así como la ‘Historia’, que utiliza a los hombres como medios para realizar sus fines —como si fuera una persona particular—, sino que ella no es nada más que la actividad de los hombres que persiguen sus fines”.[31] Todo desarrollo histórico permanece en la inmanencia de la historia misma, es el despliegue de las sociedades, en cuanto unidades históricas concretas, bajo el impulso de su reproducción, condicionado por el mundo circundante natural. Podemos presuponer como conocida la exposición ulterior del desarrollo histórico por parte de Marx, de la cual solo se va a mencionar aquí lo que resulta necesario para la aclaración del fenómeno fundamental de la historicidad.

En cuanto histórica, la existencia [Dasein] humana es la “sucesión de generaciones”.[32] Cada generación está fundada, en cuanto a su reproducción, en las precedentes. Recibe como legado los “materiales” transmitidos a ella por las anteriores: tanto las fuerzas productivas como las relaciones de producción. Pero los recibe “bajo circunstancias completamente diferentes”, pues la historia como actividad acontecida de los hombres es en cada instante transformación. De este modo, la nueva generación tiene que

desarrollar el legado que le han transmitido, modificarlo o aniquilarlo, si ya no corresponde a las “circunstancias transformadas”. Cuáles de esas posibilidades aprovecha y qué pone en el lugar de lo arruinado es algo que le está dado previamente por la historia. Solo puede convertirse en sujeto de la historia si se reconoce y se capta como objeto de la historia, si actúa a partir del conocimiento de su situación histórica única.

Con la reproducción ampliada de la sociedad (crecimiento de la población, presión hacia la expansión espacial, relaciones y choques con otras sociedades) y la división del trabajo provocada por ella surge la clase como unidad histórica impulsora. En el primer acceso al fenómeno histórico fundamental pudo aparecer todavía la sociedad como totalidad unitaria. Tomada en cambio en estricta concreción, “la producción en general es una abstracción”.[33] La totalidad de la sociedad histórica concreta se desintegra de nuevo en otras unidades, puesto que no hay una reproducción unitaria sino varias. Si es cierto que el modo de producción de una sociedad determinada puede representar una unidad relativa, la posición de los individuos de la sociedad en el proceso de producción se diferencia, sin embargo, a través de la división del trabajo, y esta posición suya constituye la clase como unidad decisiva.

Mediante el desarrollo de las fuerzas productivas la división del trabajo pasa de nacional a internacional, se vuelve visible el carácter universal de la clase por encima de todos los condicionantes nacionales y espaciales. Ese desarrollo ha encontrado su culminación en la creación del moderno mercado mundial. La “dependencia universal” de los individuos en su reproducción convierte su existencia histórica en histórico-universal, con lo que queda completada la “transformación de la historia en historia universal”.[34]

Hemos trazado el esbozo marxista del desarrollo histórico hasta el punto en que la clase universal aparece como el portador último del movimiento histórico. Creemos poder responder ahora a la pregunta por el portador concreto de la acción radical, que es de lo que se

trata en la situación fundamental marxista. El portador es la clase universal, que por su existencia histórica está condenada a esta acción, cuyo ser se cumple con doble necesidad en la realización de esa acción: “No se trata de lo que [...] el proletariado se represente provisionalmente como meta. Se trata de lo que él es, y de lo que respecto a ese ser será constreñido a hacer. Su meta y su acción histórica están indicadas de manera irrevocable [...] en su propia situación vital”.[35]

El análisis del hombre histórico había mostrado la conciencia y sus productos como partes de la totalidad sociohistórica, como fundados en el ser histórico concreto. Tampoco el conocimiento es un acto que conduzca la existencia [Dasein] humana fuera de la inmanencia de la historicidad. Aunque uno pueda referirse al objeto del conocimiento como “suprahistórico” o “extrahistórico”, el acto cognoscente mismo no es algo que caiga desde algún lugar sobre el ser concreto, sino que es siempre algo realizado por el hombre concreto y es la situación histórica la que da previamente la posibilidad de cada conocimiento. Todo conocimiento verdadero alumbra objetos y contenidos reales. En cuanto que realidades, tienen validez si la existencia [Dasein] humana cognoscente puede orientarse por ellas para devenir “verdadera”, para corresponder con su situación histórica. Todo conocimiento auténtico es en lo más profundo conocimiento “práctico”, puesto que “lleva” a una existencia [Dasein] humana “a la verdad”. Este es el sentido de la ciencia, su única tarea es cumplir con este sentido. La existencia histórica culmina solo en el saber en torno a esta existencia, en el conocimiento de su situación histórica, de sus posibilidades y sus tareas. Solo entonces está “vinculada inmediatamente con la historia” y puede hacer lo que debe hacer, actuar radicalmente. Solo puede hacerse de forma radical lo que debe hacerse necesariamente y solo en el conocimiento puede la existencia [Dasein] humana llegar a estar segura de la necesidad. En la situación histórica mencionada la unidad histórica decisiva es la clase y lo que aporta la “conciencia de clase” es el conocimiento de la necesidad sociohistórica única. En la conciencia de clase la clase apelada se convierte en madura para ser portadora de la acción

histórica. Si se da la situación revolucionaria, solo puede aprehenderla la clase consciente de su situación histórica.

Con ello se cumple la unidad inmediata de teoría y praxis, a la que ya hemos hecho referencia anteriormente. La necesidad histórica se realiza a través de la acción de los hombres. Respecto de su acción, estos pueden pasar de largo —la historia de los últimos años está llena de tales situaciones revolucionarias frustradas— y degradarse de sujetos a objetos de la historia. Por lo tanto, la tarea de la teoría es abrir paso, a partir del conocimiento de la necesidad, a la praxis. En los momentos cruciales revolucionarios de la historia se ha convertido "la ciencia en producto consciente del movimiento histórico y ha dejado de ser doctrinaria, se ha vuelto revolucionaria".[36] Por cuanto la ciencia se torna consciente de su historicidad, se convierte en realidad. La verdad de toda realidad auténtica se cumple en el obrar: "Los filósofos solo han interpretado el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de transformarlo".[37]

III. La historicidad de la existencia [Dasein] según Heidegger: Ser y tiempo

Hemos intentado mostrar cómo en la situación fundamental marxista se abre el paso a la acción radical en su necesidad histórica. A la mirada dirigida a dicha situación se le revela la historicidad como la determinidad primaria de la existencia [Dasein] humana, a cuyo suelo concreto hay que retrotraer todos los objetos materiales y espirituales convertidos en abstractos. La libertad humana se cumple en la aprehensión de la propia necesidad, en la voluntad de ser existencia histórica inmediata, que se realiza en la situación histórica revolucionaria como acción radical. Antes de que sigamos viendo cuál metodología del pensar (dialéctica) y del actuar (praxis revolucionaria) se deriva de la perspectiva alcanzada en la situación fundamental marxista, surgen las preguntas: ¿cómo se identifica la "verdad" de las tesis fundamentales del marxismo? ¿Cuán amplia es su validez? ¿Y de dónde toma su acceso el análisis crítico que afronta tales cuestiones?

Una doctrina que determina la existencia [Dasein] humana como primariamente histórica y que aplica la teoría únicamente como un dejar el camino libre a la acción histórica y como un aseguramiento de esta, solo puede ser afrontada con sentido a través de un análisis inmanente. Es decir, un análisis que toma como punto de partida el sentido de esa doctrina y pregunta: ¿puede ser concebida desde aquí la existencia [Dasein] humana como tal en cuanto primariamente histórica? Y si es así, ¿la doctrina analizada ha tenido completamente ante la mirada la historicidad?

Desde la mitad del siglo pasado el problema de la historicidad ha sido reconocido de nuevo como un problema central de la filosofía. Aparte del sistema de Hegel y de los hegelianos, lo ha planteado

Droysen en su Compendio de histórica,[38] pero es con Dilthey que se convierte en impulso central del filosofar. Desde entonces ha sido afrontado desde las más diversas perspectivas, cada vez más con la conciencia de que se trata posiblemente de la cuestión fundamental de la ciencia en general (referimos solo los nombres: Simmel, Rickert, Troeltsch, Max Weber), hasta que finalmente Heidegger, desde la fenomenología rigurosa, ha planteado y respondido la cuestión en toda su radical dificultad. Si nos demoramos en su obra (Ser y tiempo, Halle, 1927) más de lo que quizá sería necesario en nuestro contexto, eso ocurre porque nos parece que este libro significa un punto de inflexión en la historia de la filosofía: el punto en que la filosofía burguesa se disuelve desde dentro y deja el camino libre a una nueva ciencia "concreta".

Heidegger[39] parte de la pregunta por el sentido del ser, y su objetivo es su aclaración. Pero toda la primera parte de la obra publicada hasta el momento trata de la interpretación de un ser preeminente, de la "existencia [Dasein]", bajo lo cual es entendida siempre la existencia [Dasein] humana. "A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término existencia [Dasein]".[40] La mostración del modo de ser de la existencia [Dasein] se cumple en una serie de etapas que resultan del curso fenomenológico de la investigación. La existencia [Dasein] tiene ante todo la constitución de ser del "estar-en-el-mundo". En cuanto tal, con su ser hay ahí ya en cada caso un mundo. Los problemas de la trascendencia, realidad, demostrabilidad del mundo, en su planteamiento tradicional, se revelan como problemas aparentes, porque la existencia [Dasein] como tal solo está ahí en cuanto "estar-en-el-mundo" y el mundo con su existencia está dado ya originariamente, a saber, en un determinado estado de descubierto y abierto. La primera afirmación de la existencia [Dasein] no es el cogito, con el que es puesto un ego, sino sum en el sentido de "yo-estoy-en-un-mundo".[41] El conocimiento como salida de un sujeto (carente de mundo) hacia un mundo situado fuera deja de ser un enigma cuando el conocer se muestra como un comportamiento del ser de la existencia [Dasein] originariamente dotada de mundo.

¿Qué modo de ser tiene el mundo que es con la existencia [Dasein]? Su constitución fundamental es determinada como "significatividad", como una "totalidad respeccional" adherida a la existencia [Dasein] en cada ocasión. Los objetos que comparecen ante la existencia [Dasein] en el interior del mundo, en tanto que ellos mismos no sean también existencias [Dasein], tienen el modo de ser del "útil": el "estar a la mano".[42] El mundo circundante objetivo comparece ante la existencia [Dasein] como un mundo de significado remitido a ella; no como rígida res extensae, como cosas físicas abstractas independientes de la existencia [Dasein], sino en cuanto referido a una existencia [Dasein] que lo necesita, se atiene a él y se ocupa de él y le da en cada ocasión su sentido, su tiempo y su lugar. (Esta frase no debe ser malentendida, en el sentido de una tesis idealista, como si la existencia [Dasein] creara el mundo; más bien la realidad "objetiva" del mundo es ya presupuesta aquí como evidencia y ha dejado por completo de ser un problema. Pero existencia [Dasein] y mundo están referidos mutuamente uno a otro según su ser de un modo originario, son partes de una totalidad concreta inquebrantable. De esto no se deriva nada respecto a alguna prioridad temporal o ideal). La concepción (teórica) del mundo como puro "estar ahí" [Vorhandenheit] no corresponde al modo en que el mundo está abierto originariamente a la existencia [Dasein]. El modo de comportamiento teórico, en el que los objetos son investigados en cuanto estar ahí según su estructura y forma, relación y movimiento (como en la física matemática, en la lógica formal y en la ontología), es "derivado" y "originado". Es una modificación de esa concepción originaria del mundo como significatividad. El encuentro con el mundo en la ocupación práctico-necesitada es el primero, auténtico, y todos los comportamientos teóricos, cognoscentes, están fundados en él, aunque sea en el "modo de la renuncia a él".

En el transcurso de la interpretación más detenida del "estar-en-el-mundo", la existencia [Dasein] es presentada como co-estar: "En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el 'con', el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo de la existencia [Dasein] es un mundo en común. El estar-en es un co-

estar con los otros”.[43] De esos otros, de ese mundo en común, recibe la existencia [Dasein] cotidiana su determinación. El sujeto promedio de la existencia [Dasein] es el “uno”. El análisis pormenorizado muestra cómo este uno asume desde el principio todas las posibilidades y decisiones de la existencia [Dasein], cómo desde su “estado de públicamente interpretado” son creados los valores y orientaciones de la existencia [Dasein]. Lo importante es que este “estado de caída” de la existencia [Dasein] en su mundo, este “existir impropio”, es captado como un modo de ser de la existencia [Dasein] conforme a su esencia (“el uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva de la existencia [Dasein]”[44]). Esto conduce al punto central de la interpretación: la “condición de arrojado”. Desde el principio, la existencia [Dasein] está entregada ya desde siempre a su ser, su ser le es impuesto, sin que sepa de dónde ni hacia dónde, y con esta condición de arrojada es también arrojada en su mundo circundante y común, cae en él en permanente alejamiento de su ser propio.

Sin embargo, en todo este estado de caída permanece en el fondo de la existencia [Dasein] una comprensión —aunque sea encubierta — de su sentido propio. Pero para la existencia [Dasein] se trata siempre de su propio ser, y este “cuidado” [Sorge] captado existencialmente es abordado como ser propiamente dicho de la existencia [Dasein]. En él reside la posibilidad, a pesar de toda la condición de arrojada y el estado de caída, de aprehender su propio ser, de pasar de la existencia impropia a la propia. No podemos tratar aquí la interpretación del ser de la existencia [Dasein] como cuidado y de la temporalidad como su sentido ontológico, como el fundamento de su posibilidad. Las explicaciones sobre la temporalidad culminan en la proposición de que esta no es ni una forma de intuición apriorística ni un orden empírico de los objetos, sino una constitución fundamental de la existencia [Dasein], la cual solo puede existir mediante ella. Haber sido, presente y futuro son modos de ser de la existencia [Dasein] y son los que posibilitan fenómenos fundamentales como el comprender, el cuidado, la resolución. Con esto se abre el camino a la indicación de la

historicidad como determinidad fundamental de la existencia [Dasein], que para nosotros es el punto decisivo de la fenomenología de Heidegger.

En la condición de arrojado del estar-en-el-mundo, la existencia [Dasein] cotidiana toma sus posibilidades a partir del estado de interpretado del uno, que ha sido transmitido y heredado. Pero en la resolución puede volver a apelar a su ser propio, puede "asumir plenamente, en su condición de arrojada, el ente que es ella misma".[45] También en la resolución, en la que se constituye el ser en sentido propio de la existencia [Dasein], permanece esta arrojada. Su libertad reside solo en la recepción, preparada para la muerte, del legado, en la realización, elegida por uno mismo, de la necesidad. El "legado" permanece esencialmente determinante, constituye la historicidad constitutiva de la existencia [Dasein]: "La resolución, en la que la existencia [Dasein] retorna a sí misma, abre las posibilidades fácticas del existir propio a partir del legado que ese existir asume en cuanto arrojado. El retorno resuelto a la condición de arrojado encierra en sí una entrega de posibilidades recibidas por tradición".[46] En la transmisión resuelta del legado histórico la existencia [Dasein] aprehende su "destino". Al convertirse en histórica, la existencia [Dasein] se lleva a sí misma desde el estado de caída del existir impropio hasta la existencia propia: elige ella misma su posibilidad histórica concreta transmitida y a partir de ella "repite" su existencia.

Pero esta repetición, como la resolución, que expresamente sabe del origen de las posibilidades que ella transmite, solo es posible en cuanto "revocación". Ella no es un mero revivir, un hacer retornar la existencia pasada caída, sino algo nuevo, una "réplica" a las posibilidades pasadas. Y en cuanto tal tiene que chocar necesariamente con el hoy, solo puede ser realizada en reacción contra lo fácticamente existente hoy.[47]

También la existencia [Dasein] destinal existe esencialmente en el co-estar con los otros, y así su "acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como destino común. Con este vocablo

designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo".[48] La historicidad arraiga la existencia [Dasein] necesariamente en la existencia [Dasein] de los otros, y el acontecer propio de la existencia [Dasein] es existencia [Dasein] "en y con su generación".[49]

En la mostración de la existencia en sentido propio como historicidad propiamente dicha y de la apertura a la situación histórica en cada caso como su destacada actitud fundamental concluye la pregunta de Heidegger por el ser de la existencia [Dasein]. Desde aquí se determinan también el origen y el objeto de la historia como ciencia. En la historia se trata siempre de una existencia [Dasein] pasada. Todos los hechos históricos, todo "material", son retrotraídos a una existencia [Dasein] que, de acuerdo con sus posibilidades, se ha expresado en ellos. En la historia es incluida también la naturaleza, dado que ella ostenta la estructura del mundo circundante como significatividad referida a la existencia [Dasein]. La historicidad en cuanto determinidad fundamental de la existencia [Dasein] exige también una "destrucción" de la historia acontecida hasta ahora: los hechos conservados y las interpretaciones transmitidas de estos tienen que ser devueltos a la totalidad viva de la existencia [Dasein] histórica perteneciente a ellos. Como un intento de este tipo anuncia Heidegger para la segunda parte de su libro una destrucción de la historia de la filosofía.

Sin duda, pueden alegarse numerosas objeciones contra los análisis de Heidegger y puede ser rechazado su enfoque metodológico. Pero toda crítica de este tipo no alcanza el sentido de la obra, el cual permanece "verdadero", incluso cuando se hayan deslizado graves incorrecciones. Lo decisivo es el nuevo impulso filosófico que han generado estas interpretaciones. En la conciencia de su aguda necesidad han planteado la pregunta fundamental de toda filosofía viva: ¿qué es la existencia en sentido propio y cómo es posible en cuanto tal la existencia en sentido propio? Tras largas divagaciones se ve de nuevo que el sentido y la esencia del hombre están contenidos en su existencia [Dasein] concreta: "La 'sustancia' del

hombre es [...] la existencia".[50] La filosofía se ha conducido a sí misma de nuevo a su necesidad originaria; para ella se trata únicamente de esta existencia, de su verdad y su cumplimiento. Desde este suelo se afrontan ahora todos los problemas filosóficos con el empeño de descubrirlos de nuevo en su auténtica remisión a la existencia [Dasein] para investigar en qué medida se han expresado en ellos luchas y apuros existenciales, en qué medida denotan verdades, mentiras o velamientos del estar-en-el-mundo. Es maravilloso cómo desde aquí todos los problemas y soluciones devenidos rígidos alcanzan movilidad dialéctica y se disponen respecto a los hombres concretos que han vivido y viven en ellos. Se clarifican conceptos como conocimiento, verdad, ciencia, comprender, realidad, mundo exterior, etc., al abrir el camino hacia sus objetos como modos de comportamiento originarios de la existencia [Dasein] humana o como fenómenos naturales originarios de la existencia [Dasein]. Y cuando en el transcurso de tales interpretaciones la caída manifiesta de la existencia cotidiana es llevada de nuevo ante la posibilidad de un existir en sentido propio, verdadero, esta filosofía adquiere entonces su más elevado sentido como auténtica ciencia práctica: como la ciencia de las posibilidades de ser en sentido propio y de su cumplimiento en la acción propiamente dicha.

Al reconocer aquí Heidegger la condición histórica de arrojada de la existencia [Dasein] y su determinidad y arraigamiento históricos en el "destino común" de la comunidad, ha hecho avanzar su investigación radical al punto más extremo al que la filosofía burguesa ha llegado hasta ahora y en todo caso puede llegar. Él ha desvelado los modos de comportamiento teórico de los hombres como "originados", como fundados en la "ocupación" práctica, y con ello ha puesto de manifiesto la praxis en cuanto campo de las decisiones. Ha determinado el instante de la decisión, la resolución, como situación histórica, y la resolución misma como asunción del destino histórico. Ha contrapuesto al concepto de libertad burgués y al determinismo burgués el ser libre como poder elegir la necesidad, como auténtico poder captar las posibilidades prescritas, y, en esta "fidelidad a la propia existencia", ha erigido la historia como única

autoridad. Sin embargo, con esto el impulso radical ha alcanzado su final.

¿Pero sigue haciendo justicia la investigación de Heidegger a su propio sentido (histórico) cuando detiene el análisis en estas consideraciones? El hombre concreto en su situación histórica concreta ha sido descubierto como principio de todo filosofar. La historicidad se muestra no como mero carácter casual de la existencia [Dasein], o como su mero lugar "fáctico" en el mundo, sino como el modo de ser mismo de la existencia [Dasein], en el cual se funda su plena determinación. Aquí surge para un proyecto tan radical como el de Heidegger la necesidad del recurso al hecho decisivo del "hoy" en su completa concreción histórica. En y para este hoy fue abierto el camino hacia las verdades encubiertas: no como un nuevo intento de resolver los problemas de la "philosophia perennis", sino en cuanto reflexión exigida destinalmente por la amenazante situación del hombre actual. A la luz de ese hoy había también que plantear y responder las preguntas últimas que brotan desde tales verdades: ¿qué es existencia concreta en sentido propio?, ¿cómo es posible en cuanto tal la existencia concreta en sentido propio? Pero estas preguntas, planteadas y respondidas respecto a la "existencia [Dasein] en cuanto tal", son vacías, es decir, carentes de compromiso y de obligación, caracteres que les deben corresponder en cuanto preguntas existenciales. La apropiación del hoy y de su situación habría mostrado que la existencia en sentido propio, la cual solo es posible en cuanto "revocación de lo que en el hoy sigue actuando como 'pasado'", solo puede acontecer respecto al hoy como acción concreta transformadora y que el destino del hoy es tener que atravesar el derrumbe de la existencia fáctica vigente. El intento de Heidegger de remitir, precisamente en este lugar, la resolución decisiva a la existencia [Dasein] solitaria, en lugar de hacerla avanzar a la resolución de la acción, debe ser contradicho. Esa acción es más que una "modificación" de la existencia pasada, es una nueva configuración de todas las esferas del espacio público.

Además, a la existencia [Dasein], en cuanto arrojado estar-en-el-mundo, está adherido en cada caso su mundo circundante y común. Este mundo, de nuevo, en cuanto significatividad, está arraigado en cada caso en una existencia [Dasein] que se ocupa de él. Pero ¿cómo determinar con más detalle esa existencia [Dasein] para el contexto concreto?, ¿es esta la existencia [Dasein] individual en cada caso, de manera que habría tantos mundos como individuos?[51] Indudablemente no: es un mundo común (aunque modificado, coloreado siempre según los individuos). Pero ¿hasta dónde se extiende ese carácter común? Este tiene sus límites ante todo en la situación histórica. Ciertamente hay un mundo natural "objetivo", común a los humanos, que se extiende a lo largo de toda la historia (como tal es, por ejemplo, objeto de las ciencias naturales matemáticas), pero relevante, en cuanto "espacio vital", aparece solo el mundo histórico como conexión de significado. Pero ¿dónde residen los límites de la propia situación histórica en cada caso? ¿Y es el mundo "el mismo" tan solo para todo lo que hay en una situación histórica concreta de la existencia [Dasein] actual? Claramente no. No solo el mundo de significado de los distintos círculos culturales simultáneos es diferente; también en el interior de tales círculos se abren abismos de sentido entre los mundos. Precisamente en los comportamientos esenciales existenciales no hay, por ejemplo, ningún entendimiento entre el mundo de los burgueses modernos del capitalismo desarrollado y el de los pequeños campesinos o el de los proletarios. Aquí se topa necesariamente la investigación con la cuestión de la constitución material de la historicidad, con un giro que Heidegger no realiza en ningún lugar o al que solo alude. Es significativo que Dilthey haya avanzado más en esta dirección. Especialmente en los ensayos, publicados como volumen 7 de los escritos completos, sobre La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu, el análisis se topa siempre de nuevo con el contenido material de la historia, indisociable de todo reconocimiento de la propia estructura de la historicidad. Citaré solo un párrafo: "Las épocas se diferencian entre sí por su estructura". Cada una "contiene un nexo de ideas afines que rigen en los diversos dominios [...]. Pero hay que reconocer que el trasfondo de estas ideas lo constituye el poder, que

no puede ser superado por este mundo superior. Y ocurre siempre así. La facticidad de la raza, del espacio, de las relaciones de los poderes constituye el fondo que no se puede espiritualizar jamás. Representa un sueño de Hegel la afirmación de que las épocas representan una etapa del desarrollo de la razón”.[52]

IV. Esbozo de una fenomenología dialéctica

La problemática de la existencia histórica condujo por sí misma al contenido material de la historicidad. Con esto caracterizamos por anticipado el ámbito de condiciones históricas concretas bajo las cuales existe una existencia [Dasein] concreta, en las cuales están arraigadas en cada caso la existencia [Dasein] y la totalidad respeccional de su mundo. Marx definió este contenido material como la base natural y económica de la sociedad. No se encuentra, al modo de una sustancia que permanece, fuera del movimiento histórico que se efectúa en ella, sino que ella misma está incluida en ese movimiento. Para Marx la naturaleza tiene su historia tanto como la economía. Ambas tienen el carácter de históricamente devenidas. Pero, una vez ahí, forman la "facticidad jamás espiritualizable", los fundamentos en los que están ancladas la existencia [Dasein] concreta y su totalidad respeccional. Antes de que podamos pasar a la interpretación del materialismo histórico anunciado en estas proposiciones, tenemos que esbozar el método que nos puede orientar en ello.

De lo dicho resulta que el marxismo es una teoría histórica en un doble sentido: por un lado, porque su objeto es histórico y es tratado como histórico y, en segundo lugar, porque él mismo interviene en el movimiento histórico en una situación histórica concreta. El método con el que se aproxima a su objeto lo ha caracterizado Marx como método dialéctico.

No nos podemos ocupar aquí de las conexiones entre la dialéctica marxista y la hegeliana. Tenemos solo que revelar su sentido metodológico y luego preguntar si es adecuado a su objeto.

Marx y Engels han hecho siempre hincapié en que la dialéctica no se aplica arbitrariamente a su objeto, sino que “corresponde” al movimiento histórico mismo. En la conocida frase al final del epílogo a la segunda edición de El capital dice Marx que la dialéctica capta “cada forma devenida en el fluir del movimiento”. El método dialéctico ve su objeto desde el principio como histórico, es decir, lo considera como devenido y transitorio, generado necesariamente en una determinada situación histórica, referido a una existencia [Dasein] que se encuentra en esa situación y solo comprensible desde ella. Disuelve así las categorías históricas abstraídas en una univocidad rígida al mostrarlas como “formas de existencia [Daseinsformen], determinaciones de la existencia [Existenzbestimmungen]”,[53] y al retrotraerlas de este modo de nuevo a su suelo vital concreto y único. Este es el sentido metodológico de la dialéctica marxista, que hay que mantener siempre frente a la insensata aplicación de la dialéctica como “andamio tambaleante”, como esquema trillado. Vamos a citar aún dos pasajes de Engels y Lenin, en los cuales se pone claramente de relieve este sentido del método dialéctico: “La gran idea fundamental de que el mundo no se puede comprender como un complejo de cosas acabadas, sino como un complejo de procesos, donde las cosas aparentemente estables, no en menor medida que su reproducción en forma de ideas en nuestras cabezas, los conceptos, provocan un cambio ininterrumpido del devenir y del transcurrir”.[54] “La lógica dialéctica exige que continuemos. Para conocer realmente el objeto hay que captar, estudiar, todos sus lados, todas las conexiones y ‘mediaciones’ [...]. En segundo lugar, la lógica dialéctica exige que el objeto sea tomado en su desarrollo, en su ‘automovimiento’ [...], en su transformación [...]. En tercer lugar, toda la praxis humana tiene que entrar en la ‘definición’ del objeto, como criterio de la verdad e igualmente como determinación práctica de la conexión del objeto con lo que el hombre necesita. En cuarto lugar, la lógica dialéctica enseña que ‘no hay ninguna verdad abstracta, la verdad es siempre concreta’”.[55] La forma específica de tesis, antítesis y síntesis tiene —quizá ya en Hegel, pero seguro en Marx— el sentido de hacer justicia ya en la metodología a la necesidad inmanente del movimiento histórico. Esta necesidad inmanente de la historia, que

pertenece al carácter fundamental de la historicidad, encuentra su expresión más clara en que las causas del movimiento histórico desde lo existente hacia lo venidero residen ya completamente en lo existente mismo y solo se desarrollan desde él. Solo así queda descartado por principio todo impulso e intervención trascendentes, supra- o extrahistóricos. Pero, ya que este desarrollo solo se cumple a través de la acción (histórica) del hombre, lo venidero se vuelve siempre "negación de lo existente". Recordemos cómo Heidegger muestra que la resolución, consciente del destino, hacia la existencia en sentido propio solo es posible como "revocación" del pasado, cuyo dominio se le opone como estado de caída. Esto es, en el marco de la ruptura efectuada por el marxismo hacia la concreción práctica, la teoría de la revolución. La acción histórica que hace de nuevo posible la existencia en sentido propio es acción necesariamente revolucionaria porque hasta un determinado punto del desarrollo histórico lo existente se torna necesariamente estado de caída, que transforma toda forma de existencia en impropia. Por eso el método dialéctico, que pone de manifiesto esas relaciones, es, "según su esencia, crítico y revolucionario".[56] Marx no ha aplicado la dialéctica solo al análisis de los objetos sociales y económicos en general, sino también al estudio e interpretación de situaciones históricas concretas (especialmente en La lucha de clases en Francia, El 18 Brumario y en los materiales del Consejo General de la Internacional). Para la mirada dirigida a la totalidad de la existencia [Dasein] histórica, se trata en la misma medida de los fundamentos de la existencia como de su situación concreta, en la que la dialéctica encuentra su aplicación como praxis revolucionaria. Todo desgarro de esta totalidad en teoría y praxis, como modos de comportamiento basados en diferentes fundamentos ontológicos, contradice la estructura esencial de la historicidad.

Ahora bien, ¿es el método dialéctico un modo de acceso realmente adecuado a sus objetos?, ¿y cuán amplio es su ámbito de validez? El presupuesto de la autenticidad del método es la historicidad, en lo que respecta a su ser, de sus objetos. Recordemos cómo la fenomenología ha llegado a mostrar la historicidad de la existencia

[Dasein] y consideremos la transformación del método fenomenológico exigida de este modo por ella.

Fenomenología significa: dejar orientar la pregunta y el acceso por los objetos mismos, traer por completo los objetos mismos ante la mirada. Pero los objetos mismos están durante el acceso ante todo en la historicidad. Esta esfera de la historicidad comienza, en cuanto situación histórica concreta, ya en el enfoque de la pregunta por el objeto: abarca la persona única del que pregunta, la dirección de su pregunta y el modo de aparición primera del objeto. Sin duda, hay una metodología científica que ve desde el comienzo su objeto en abstracción de toda historicidad, como fundamentalmente ahistórico (como la matemática y la física matemática), y ella puede y debe hacerlo, porque precisamente el modo de ser de su objeto no es la historicidad. Pero es completamente equivocado este salto sobre la esfera de la historicidad en todas aquellas ciencias en las que se trata de la existencia humana, de los modos de esta existencia y de los ámbitos de sentido aprehendidos por ella como "significatividades". En este caso, la no inclusión de la historicidad respectiva en el análisis fenomenológico significa que la investigación no va a recibir en absoluto su objeto ante la mirada. Pero aún más. La fenomenología no debe contentarse con mostrar la historicidad de su objeto para volver a llevarlo luego a la esfera de la abstracción. Debe mantenerlo siempre en la más extrema concreción. Es decir, debe —como investigación, que permanece en la historicidad, de un objeto histórico— dejar entrar en el análisis de la situación histórica concreta su "contenido material" concreto. Así, por ejemplo, a una fenomenología de la existencia [Dasein] humana le falta la necesaria compleción y claridad si pasa de largo por el contenido material de la existencia [Dasein] histórica. Este es, como ya se ha indicado, el caso de Heidegger. Si la existencia [Dasein] es histórica en lo tocante a su ser, entonces está en cada instante en una situación histórica concreta que primero debe ser destruida antes de que sea posible mostrar la estructura fundamental de la existencia [Dasein].

Precisamente esta concreción última es el logro del método dialéctico. Por ello, se trata para él de hacer justicia en cada instante a la situación histórica concreta de su objeto. Las abstracciones rigidificadas, libremente flotantes, devienen para él concretas cuando son vistas de nuevo en conjunción con la existencia humana "que pertenece a ellas". Y la auténtica dialéctica cumple entonces la exigencia de concreción última, y con ello hace justicia al modo de ser de la existencia humana, solo cuando del conocimiento de la situación histórica concreta extrae también las consecuencias para la esfera decisiva de la existencia humana: la esfera de la praxis. Ella sigue en cierto modo la línea de la concreción en una dirección hasta el extremo: al obligar a la existencia [Dasein] humana en cada ocasión, que ella aborda en su análisis, a tomar posición práctica con su completa existencia, a actuar conforme a su situación histórica. El sentido del método dialéctico es que culmina en un método, conforme al conocimiento, de la acción.

Si nosotros exigimos, por una parte, que la fenomenología de la existencia [Dasein] humana comenzada por Heidegger avance hacia la concreción dialéctica y culmine en una fenomenología de la existencia [Dasein] concreta y de la acción concreta exigida históricamente en cada ocasión, así también, por otra parte, debe convertirse el método dialéctico del conocimiento en fenomenológico y apropiarse de la concreción como completa captación de su objeto también en la otra dirección. De esta manera, no puede bastarle con indicar en el análisis de lo dado su lugar histórico, constatar su arraigamiento en una situación histórica de la existencia humana, sino que tiene que continuar investigando si lo dado se agota en ello, si no le es inherente también un sentido propio que, aunque no sea extrahistórico, dura a través de toda historicidad. Por más que esta cuestión parezca en principio superflua para la decisión de la acción histórica en cada ocasión, si realmente esta acción solo puede provenir del conocimiento, entonces un trabajo de este tipo resulta ineludible.

Solo una unión de ambos métodos, una fenomenología dialéctica, que es un método de la continua y más extrema concreción, es

capaz de hacer justicia a la historicidad de la existencia [Dasein] humana.

Con lo dicho arriba, queda trazado el ámbito de validez de la fenomenología dialéctica. Ella se dirige ante todo a la existencia humana histórica según su ser, a saber, tanto en su estructura esencial como en sus formas y figuras concretas. Abarca, además, todos los ámbitos de sentido aprehendidos por la existencia humana (fenomenología de la cultura, "historia del espíritu" según Dilthey). También la esfera de la naturaleza (mundo corpóreo) puede llegar a ser objeto de la fenomenología dialéctica, por cuanto lo que se convierte en tema para ella es lo que "está en la historicidad". Hay una ciencia natural dialéctica y no es la nueva física, como sostuvo falsamente Engels,[57] sino como historia de la naturaleza en su remisión a la existencia [Dasein] en cada ocasión. Pero hay una ciencia natural que en ningún caso es dialéctica: la física matemática. La cuestión de cuál de ellas es la "correcta" carece de sentido, pues el objeto de ambas es diferente en cuanto a su ser. La física matemática trata sus objetos precisamente en abstracción de toda historicidad, y puede hacer esto de manera razonable justamente porque el ser de la naturaleza no es histórico como el ser de la existencia [Dasein]. La naturaleza tiene historia, pero no es historia. La existencia [Dasein] es historia. La ciencia fundamental dialéctica es la ciencia de la esencia de la historicidad en cuanto tal, de su estructura, de las leyes del movimiento y de las posibles formas de existencia de la existencia [Dasein] histórica. Dilthey ha afrontado este tema fundamental como "construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu". Toda dialéctica presupone una tematización tal de la historicidad; en tal tematización arraigan los conocimientos fundamentales propiamente dialécticos que determinan el curso posterior de la investigación. En Marx el título de materialismo histórico señala este ámbito de los conocimientos fundamentales de la estructura de la historicidad.

Solo para este ámbito puede plantearse con sentido la pregunta por la corrección del marxismo, si la corrección debe ser caracterizada como verdad válida para toda existencia [Dasein]. Todas las

verdades concernientes a la estructura de la historicidad como tal y de la existencia [Dasein] histórica como tal son, en este sentido, válidas universalmente. Pero solo estas verdades. Todos los demás conocimientos dialécticos apuntan a verdades que están subordinadas a una historicidad determinada concreta y solo se pueden encontrar y mostrar a través de una fenomenología de esa historicidad.

Relacionado con ello se encuentra el problema del “hecho puro”, del que se ocupa la ciencia histórica desde Droysen. Dado que con ello se refiere a la puesta de relieve de la falta de ambigüedad del hecho (que este tiene el mismo sentido para toda existencia [Dasein] histórica que se confronte con él), sería equivalente a un completo vaciamiento de la historia; no quedaría más que un esqueleto espacio-temporal desnudo (meros datos). Un hecho solo es producido en su pureza histórica cuando es colocado en el contexto concreto fuera del cual devino hecho. Con ello, sin embargo, se vuelve ambiguo, según la pluralidad de significados que tuvo para la existencia [Dasein] histórica de entonces, y esa pluralidad se le tiene que respetar.

En este punto parece expresarse una falsedad interna de la dialéctica. Si todos los hechos son captados en su necesidad histórica, ¿no resultan con ello afirmados todos los hechos? ¿No impide esa equivalencia dialéctica de los hechos la verdad de la decisión? ¿No agota una equivalencia tal el sentido interior del acto en su significado radical? Desde aquí se le presenta ineludiblemente a la dialéctica el problema del valor.

El valor propiamente existencial es la verdad de la existencia como adecuación del existir respecto a su posibilidad en sentido propio. También la posibilidad en sentido propio es recibida del legado histórico. Es una tarea inaplazable delimitar el propio valor de la persona, su existencia y su aportación frente al legado histórico y la situación sociohistórica en la que se encuentra la persona. Para nuestro contexto sería aún más decisiva una investigación de la relación entre valor e historicidad en los modos concretos del estar-

con-los-demás, en las formas de existencia [Daseinsformen] propiamente histórica y con ello también en la esfera del actuar propiamente histórico. Aquí se podría plantear la pregunta de si y en qué medida formas de existencia histórica concreta (sistemas sociales) pueden ser valiosas como tales, de manera que un existir y actuar "históricos", a pesar de su "necesidad", pudieran representar también la realización de valores. Si realmente la historicidad es una determinidad existencial de la existencia [Dasein] humana, entonces es ontológicamente posible que haya valores existenciales ligados según su ser a la historicidad. De tal modo que acaso haya formas de existencia histórica (sistemas sociales) que necesariamente hacen imposible la realización de determinados valores existenciales, cuya posibilitación solo puede ser obra de una nueva forma de existencia social.

Teníamos que señalar aquí todos estos problemas para poder oponernos al malentendido de que la historicidad de la existencia [Dasein] humana condiciona necesariamente una equivalencia carente de decisión. Naturalmente que la dialéctica no puede abarcar todos los ámbitos de valor. Hay valores de la existencia [Dasein] solitaria, valores que son conquistados en reacción frente a la historicidad y cuya grandeza se acerca en buena medida al heroísmo trágico de la lucha desesperada contra la historicidad. La dialéctica puede mostrar el carácter marginal de tales figuras, pero con ello no ha dicho nada sobre su valor inmanente.

Estas observaciones solo pretenden indicar el lugar en el que también para la dialéctica emerge el problema del valor, y refutar la objeción de que la historicidad de la existencia [Dasein] paraliza toda decisión y con ello descompone la acción. Precisamente en el reconocimiento de la historicidad despierta la decisión más extrema, a saber, la decisión entre la lucha por la necesidad reconocida, también contra la existencia recibida, y la persistencia en formas de existencia necesariamente caídas. Luego se tratará de nuevo esta alternativa de la acción.

V. Ensayo de una fenomenología del materialismo histórico

Denominamos materialismo histórico al ámbito completo de conocimientos del marxismo que se dirigen a la estructura de la historicidad en general y a las leyes del movimiento de la historia. Sabemos que estos conocimientos atraviesan todo el edificio del marxismo y son efectivos incluso en cada análisis concreto, pero podemos y debemos delimitar este ámbito como el único en que puede plantearse con sentido la pregunta por la corrección del marxismo. De nuevo, solo puede tratarse aquí de una crítica inmanente: tenemos que preguntar si el materialismo histórico ha interpretado adecuadamente y ha recibido por completo ante la mirada el fenómeno de la historicidad. También aquí queremos basarnos en los análisis de Heidegger, porque han descubierto de la manera más originaria el fenómeno de la historicidad.

La historicidad primaria de la existencia [Dasein] se demuestra en que la existencia [Dasein] en cada caso, en cuanto arrojada, extrae del pasado su forma de existencia, la modifica conforme a su sentido y se convierte así de nuevo en pasado destinal actual para la existencia [Dasein] venidera. En este proceso es incluido también el mundo (como mundo circundante natural), puesto que no es endurecido como mundo de cosas rígido en un puro estar ahí, sino que es arraigado como mundo de significado en la existencia [Dasein] en cada caso. Evidentemente, subsiste un mundo natural objetivo trascendente a la conciencia. La “objetividad del mundo exterior”, como evidencia originaria, ya no es un problema; la problemática comienza solo con la pregunta por la relación “entre” hombre y mundo exterior. Hay cosas objetivas que están ahí, a las que está dirigida la existencia [Dasein], la cual se ocupa de ellas y las conoce, pero que se manifiestan a ella siempre como significatividades, como estando en un contexto de remisión

respectiva devenido y transmitido históricamente. En los modos de comportamiento teóricos puede quebrarse este mundo de significado, pero hacia lo que avanza la mirada cognoscente son las estructuras y formas abstractas de las cosas, precisamente lo que nunca es “real” en ellas, lo que nunca entra en el contexto de la concreción.

Solo a primera vista pueden confundirse estas interpretaciones con alguna filosofía idealista de la inmanencia. Sus debilidades no residen en que sostienen la remisión, en lo tocante a su ser, de existencia [Dasein] y mundo, sino en que se detienen en este hecho y las investigaciones no avanzan hacia su fundamento ontológico. No es la existencia [Dasein] en cuanto tal la que, como arrojado estar-en-el-mundo, está presa en su mundo y no es la mundanidad en cuanto tal como significatividad la que está referida a una existencia [Dasein], sino que siempre es una existencia [Dasein] concreta la que se encuentra en un mundo concreto y es un mundo concreto el que está referido a una existencia [Dasein] concreta. Esta última abstracción impide el avance hacia el contenido material de la historicidad. La existencia [Dasein] es, según su esencia, en cada caso existencia [Dasein] concreta en una situación histórica determinada (una situación espacio-temporal) y como tal, según su esencia, está determinada por realidades concretas mostrables como materiales. El análisis fenomenológico no debe quedarse en un poner de manifiesto la existencia [Dasein] como condición de arrojada, última desde un punto de vista fenoménico. No hay ningún mundo de significado unitario que esté vinculado a una existencia [Dasein] unitaria; la vinculación, con respecto a su ser, de existencia [Dasein] y mundo no es una abstracción libremente flotante, sino que se constituye en procesos históricos concretos. Sin duda: la existencia [Dasein] es arrojada estar-en-el-mundo, pero, en cuanto tal, está determinada en cada caso por su mundo, no solo en el modo del estado de caída en algún uno —el cual es, él mismo, también conforme a la existencia [Dasein]—, sino por el mundo circundante y común, histórico y concreto, en el que nació. Esto es lo que denominamos contenido material de la historicidad; este no

es solo la determinidad fáctica, sino la determinidad estructural última de la existencia [Dasein].

El estar-en-el-mundo de la existencia [Dasein] significa la condición de arrojada en un mundo histórico-concreto circundante y común, de manera que la existencia [Dasein] se determina y desarrolla en cada caso a partir de ese mundo. Recordemos cómo la interpretación fenomenológica había mostrado como modo de comportamiento primario de la existencia [Dasein] el estar ocupado-práctico: como instalación en su mundo, orientación según su mundo, utilización de los objetos que encuentra en su mundo como útiles para su ocupación. Esto significa: hay que entender la existencia [Dasein] histórica concreta primariamente a partir del modo en que se ha ocupado en su mundo y conforme a su mundo. El cuidado primario de la existencia [Dasein] versa sin embargo sobre sí misma, sobre su producción y reproducción.

Respecto a esta primera proposición del materialismo histórico tenemos que tratar en primer lugar las objeciones que la malinterpretan. En esta frase no se trata de ninguna prioridad de valor, tampoco de defender un modo de ser como el propio de la existencia [Dasein], sino de una prioridad puramente fenoménica: atendiendo al mero modo de darse de la existencia [Dasein] histórica, la ocupación consigo misma que se expresa en la producción y reproducción se muestra como el “primer” modo de comportamiento de la existencia [Dasein]. Con esto no se refiere tampoco a ninguna prioridad óntico-temporal, de manera que primero se diera la pura producción y reproducción y solo luego vinieran los modos de comportamiento y ámbitos objetuales “culturales” y “espirituales”. Sino —hay que retener esta tesis fundamental frecuentemente pasada por alto— que la existencia [Dasein] en cuanto estar-en-el-mundo es ya siempre al mismo tiempo “material” y “espiritual”, “económica” e “ideológica” (estos términos sirven solo para la indicación de los ámbitos diferenciados tradicionalmente), de manera que en el movimiento histórico de la existencia [Dasein] en cada caso son ya co-reproducidos los ámbitos ideológicos (este hecho ha sido claramente visto por Karl

Liebknecht, Estudios sobre las leyes del movimiento del desarrollo social[58]). Pero existe una relación de fundamentación conforme a su ser, de tal manera que en cada caso las objetividades ideales identificables en el ámbito de una existencia [Dasein] histórica concreta están fundadas en las materiales. Y esto quiere decir que están fundadas conforme a su ser: por lo tanto, no según su validez o según su sentido (sobre ello no se sostiene al menos nada definitivo con esta frase), sino que, en su existencia, en su existir (histórico), están basadas en las objetividades "materiales" histórico-concretas. La expresión "objetividades ideales y materiales", como ya se ha subrayado, constituye un mero arreglo transitorio, pues se trata de una indicación de tipo tradicional. Según ella, sería conforme al sentido del marxismo atribuir "idealidad" a todos los objetos no procurados en la producción y reproducción de la "vida material". ¡A ello pertenecerían, por ejemplo, tanto un objeto estético como uno matemático! (Sería el caso del objeto estético precisamente en cuanto estético y no como medio de reproducción. Esto último lo es para el artesano, por lo tanto, en ese contexto no "ideal"). Aún no ha sido emprendida una clarificación de estos conceptos con vistas al fenómeno de la historicidad. Tiene que ser objeto de una investigación especial. Con el término ideología entendemos el ámbito completo de objetividades ideales identificables en la totalidad concreta de una existencia [Dasein] histórica concreta. Esta delimitación apunta en la misma dirección que la determinación dada por Liebknecht.[59]

En lo sucesivo, estas observaciones no apuntan a la existencia [Dasein] individual (abstracta), sino a la unidad histórica concreta, que es siempre una sociedad (aún por determinar). El intento de aclarar la ideología a partir de la materialidad para el caso de la persona individual implica un injustificado rebasamiento de las evidencias fenomenológicas de la historicidad. La persona individual no es la unidad histórica que es la existencia [Dasein]. Estas formulaciones apuntan siempre —esto no puede ser subrayado suficientemente— a la unidad que se ofrece al atender a la historicidad concreta, es decir, a una "sociedad". Tampoco coincidimos en ningún caso con la tesis que afirma el "impulso de

autoconservación” como impulso fundamental de la existencia [Dasein], pues a la sociedad —y menos aún, como se mostrará, a la sociedad diferenciada en sí— no cabe atribuir ningún “impulso” unitario.

Los mayores malentendidos conciernen en general a la aclaración de las ideologías. Resulta fundamental distinguir entre mostrar el sentido inmanente de una ideología y su sentido (lugar) histórico. Una de las tesis fundamentales del materialismo histórico es que el sentido intencionado (sentido inmanente) en una ideología no coincide en ningún caso con su significado histórico. Solo el último interesa al materialismo histórico, y solo él es accesible también a su método dialéctico. La explicación del sentido inmanente exige precisamente el enfoque contrario al de la dialéctica: la aprehensión de la ideología que hay que explicar en cuanto unidad en sí subsistente, cerrada.

Estas refutaciones previas de malentendidos, destruibles solo en virtud de análisis exhaustivos, deben evitar la posibilidad de que la investigación sea lastrada de nuevo desde el comienzo por viejas confusiones. Volvamos ahora a las primeras proposiciones en las que se expresa el materialismo histórico. En el curso del análisis de la historicidad resultó que la existencia [Dasein] es siempre una existencia [Dasein] histórica concreta, a saber, en cuanto una sociedad determinada de alguna manera que se ocupa de sí misma conforme al mundo en el que ha sido arrojada. El modo de comportamiento originario de la existencia [Dasein] es el activo-práctico, como producción y reproducción, sobre el que se fundan los ámbitos cultural y espiritual. Tenemos que precisar ahora estas indicaciones aún completamente vagas.

En primer lugar: ¿qué constituye a esa “sociedad” a la que nos hemos referido ya con frecuencia como la unidad propiamente histórica? La constituye esa unidad que se muestra como una multitud de existencias [Dasein], de manera que la existencia [Dasein] individual solo se convierte en histórica como parte de esa sociedad. Y la cual —así lo suponemos ahora— es al mismo tiempo

esa sociedad en la que y para la que se constituyen los mundos de significado y a la que están dirigidas en cada caso las totalidades respeccionales del mundo circundante cotidiano.

A cada existencia [Dasein] histórico-concreta pertenece un “espacio vital” histórico-concreto. La condición de arrojada de la existencia [Dasein] es también condición de arrojada en una determinada parte del mundo natural. De esa parte de su mundo circundante natural extrae la existencia [Dasein] ante todo las posibilidades de su existencia como posibilidades de la producción y reproducción. Denominamos a este entorno desde el que la existencia [Dasein] extrae sus posibilidades su espacio vital. Este no es una barrera irrebasable: puede ser estrechado, ampliado o hecho estallar, pero estos estrechamientos, ampliaciones y explosiones son en cada caso transformaciones de ese espacio vital determinado y como tales están determinados por él, de manera que ingresa en el movimiento histórico como legado ineludible. No es ninguna “forma de la intuición”, tampoco ninguna espacialidad natural vacía, sino que está lleno de los entes a la mano de la existencia [Dasein] que se ocupa de él, de todo lo que ella necesita y toma para su uso; desde ese espacio vital salen a su encuentro los objetos de sus temores, esperanzas y creencias, desde él recibe el estímulo para toda acción. Desde él provienen también los impulsos para cada movimiento que conmueve la existencia [Dasein] completa de la sociedad que se ocupa de él: sea que el espacio vital se muestre como ya no siendo suficientemente fértil para soportar la producción y reproducción de la sociedad que se ocupa de él, y por eso es ampliado o mejorado, sea que ante el ataque de otra sociedad deba ser protegido o se reduzca o se destruya, sea que tras él se muestren nuevos espacios con nuevas sociedades, que se introducen en el círculo de la ocupación. Al principio aparece el espacio vital como el límite de la existencia [Dasein] histórico-concreta, determinando la unidad histórica en cuanto sociedad. Como evidencia ilustrativa, esto se pone de manifiesto de la forma más sencilla en las figuras históricas de la horda, la tribu, la comunidad de la aldea, el Estado antiguo. (No podemos investigar aquí cuál es el alcance de la aportación de la familia y el clan a la

construcción de las unidades históricas. En ningún caso puede negarse su importante papel, pero, en sentido fenomenológico, ellos no son las unidades históricas primarias; fácticamente solo podrían haberlo sido en cuanto hubieran tenido su propio espacio vital en el sentido de una plena autarquía). Veremos más tarde si esta determinación es suficiente para la interpretación de la existencia [Dasein] histórica completa.

Consideremos ahora cómo la sociedad histórica se ocupa de sí en su espacio vital. El análisis de Heidegger de la existencia [Dasein] puso al descubierto de nuevo la verdad de que la sustancia del hombre es su existencia, es decir, que el hombre solo puede cumplir su esencia cuando aprehende y configura completamente su existencia. El primer cuidado del hombre se dirige a su existencia (y no a su puro vegetar —eso sería el “impulso de autoconservación”—, sino a la conservación, modelación y activación de su ser en cuanto que arrojado estar-en-el-mundo, por lo tanto, incluyendo las objetividades materiales e ideales que le pertenecen existencialmente). Designamos el entorno de objetos que son aprehendidos por el cuidado primario de la existencia [Dasein] como necesidades existenciales y el conjunto de las ocupaciones que se dirigen a su cobertura como economía. Las necesidades existenciales de la sociedad se dirigen a los objetos, la ocupación con los cuales es necesaria para la conservación, modelación y activación de su ser.

El conjunto de las necesidades existenciales y el modo de ocupación que resulta de ellas indican el sentido de la “producción y reproducción social”. De hecho, el conjunto de las necesidades existenciales es el elemento constitutivo originario y último de toda unidad histórica, pues concierne exclusivamente a su pura existencia, y la diferenciación y caracterización esenciales de la existencia [Dasein] humana solo pueden ser tomadas de una diferencia existencial. Y no se deja derivar o reducir a continuación, pues arraiga inmediatamente en la condición de arrojada de la existencia [Dasein] misma, al estar determinada, de una parte, por el mundo circundante natural en el que la existencia [Dasein] está

arrojada (naturaleza del suelo, clima, situación, etc.) y, de otra, por el legado histórico de las generaciones precedentes, al cual queda vinculada (positiva o negativamente).

Como expresión de las necesidades existenciales de una sociedad, su modo de producción es el fundamento histórico constitutivo sobre el que ella descansa, y el suelo sobre el que se desarrolla el movimiento histórico. Pero hay que indicar siempre de nuevo que junto a los ámbitos económicos de una sociedad son también coproducidos y preproducidos desde el principio sus ámbitos ideológicos, precisamente porque están fundados en ellos. La vieja cuestión de qué tiene la prioridad objetiva, qué “estaba ahí antes”, espíritu o materia, conciencia o ser, es para la fenomenología dialéctica completamente indecidible y es ya en su mismo planteamiento un sinsentido. Lo dado es siempre solo la existencia [Dasein] en cuanto estar-en-el-mundo histórico, que abarca ya igualmente espíritu y materia, conciencia y ser, y solo ante este evidente modo de darse se pueden realizar las constataciones sobre la relación de fundamentación que reina en él. Cada desviación de ese modo de darse hacia la absolutización de una de sus partes es dogmatismo y un procedimiento en absoluta contradicción con toda dialéctica, porque la investigación dialéctica comienza con una abstracción rigidificada, con un primum absolutum.

Resumamos una vez más. La sociedad histórica se constituye en el modo de producción que corresponde a su condición de arrojada, en el modo en que se ocupa de su espacio vital conforme a sus necesidades existenciales. Y solo entonces, cuando una sociedad se ocupa unitariamente de su espacio vital realmente como sociedad, es ella una unidad histórica, el portador del movimiento histórico. En el instante en que es desgarrada esa unidad, en que la sociedad completa ya no existe en la ocupación con sus necesidades existenciales, en que ha tenido lugar una división del trabajo de tal manera que la ocupación con el espacio vital ya no está regulada mediante la acción voluntaria de toda la sociedad, sino que está estructurada por medidas coactivas de algún tipo según estratos expresamente determinados para tal ocupación (de

forma que ahora el trabajo más duro aparece como actividad de los sometidos, inferiores), en este instante se diferencian también a partir de esa división del trabajo las necesidades existenciales en el interior de la sociedad hasta entonces unitaria. Tan pronto como el modo de producción de una sociedad se haya establecido según su estructura de manera que se constituyan en el interior del mismo espacio vital estratos diferentes, que existen solo a través de su posición en el proceso de producción, entonces esos estratos se habrán convertido en el portador en sentido propio del movimiento histórico. Con el surgimiento de las “clases” han aparecido nuevas unidades históricas que son históricas de manera más propia y originaria que la comunidad de la ciudad, del país, de la nación que (aparentemente) las incluye, porque solo ellas existen en y por el modo primario de la existencia [Dasein] histórica y solo son determinadas por él: por el modo de producción.

Con esto nos situamos ya en el ámbito del problema del movimiento histórico, de su “fundamento”, su dirección y su meta.

El problema es planteado falsamente desde el comienzo cuando se quiere aclarar el movimiento histórico como algo que de alguna manera proviene de la sociedad histórica estatal originaria (como quiera que se la conciba). Más bien, la existencia [Dasein], en cuanto histórica, está ya siempre, según su ser, “movida” y en general solo puede existir en el movimiento histórico. La ocupación con el espacio vital consiste en la necesaria transformación de los entes que están ahí (hacer utilizables las fuerzas naturales, cambio de emplazamientos naturales, búsqueda de lugares de alimentación, preparación y reparto de productos, circulación, etc.). El proceso completo por el que la naturaleza se convierte en historia (véase la descripción en La ideología alemana) pertenece a los modos de comportamiento primarios de la existencia [Dasein] y a la estructura fundamental de la historicidad. Aún más: las transformaciones históricas no son en ningún caso puras modificaciones de lugar, cambio espacial de lugares. Heidegger ha advertido agudamente de este “enigma ontológico de la movilidad del acontecer”: “Lo que ‘acontece’ con el útil y la obra en cuanto tales tiene un carácter

particular de movilidad, que hasta ahora ha quedado enteramente en la oscuridad. [...]. La movilidad del acontecer en el que algo 'sucede con él' no puede ser comprendida en modo alguno en función del movimiento como cambio de lugar".[60] De hecho, todo movimiento propiamente histórico demuestra ser una "transformación de sentido", un movimiento que cambia el sentido de los objetos arrastrados por él. Con la fundamentación de los mundos de significado (también ideales) en la existencia [Dasein] que está en la ocupación, se ha incluido también desde el principio el mundo del "sentido" en el movimiento histórico.

Todo movimiento propiamente histórico es siempre un movimiento de la existencia [Dasein] que está en la ocupación y, como tal, según su expresión, un movimiento económico. Pues solo un movimiento tal aprehende el modo de comportamiento primario de la existencia [Dasein] histórica, remodela las sociedades según su existencia histórica y puede por ello también remodelar los mundos de significado (ideologías) fundados sobre esa existencia. Pero la dirección del movimiento económico puede ser captada como facticidad histórica solo a partir del análisis del estado de cosas histórico concreto y no es alcanzable para la fenomenología de la historicidad como estructura fundamental de la existencia [Dasein]. Siempre tiene que preceder un análisis económico-histórico tal a toda teoría de una acción histórica, pues despeja el suelo sobre el que esa acción puede acontecer en cuanto transformación necesaria.

En este contexto se puede ahora intentar clarificar también el concepto de necesidad histórica. Si la movilidad (en cuanto transformación del mundo circundante) pertenece a la estructura fundamental de la existencia [Dasein] histórica, entonces el discurso sobre la necesidad de esa transformación no puede ser ya malinterpretado más tiempo como si la necesidad histórica se cumpliese en la existencia [Dasein] a partir del mundo, tal como se cumple la ley de la gravedad en los cuerpos. La necesidad histórica no es algo que acontezca con la existencia [Dasein] o a través de la existencia [Dasein], sino que es un carácter de ser de la existencia

[Dasein] histórica misma y está ya siempre dada con su condición de arrojada. La necesidad histórica es la acción necesaria de la existencia [Dasein] histórica, acción que madura en el conocimiento de la situación histórica y se cumple en la aprehensión de la situación histórica. Ella no es ni buena ni mala, solo necesaria o no necesaria. Se desconoce completamente el ser de la existencia [Dasein] histórica cuando se plantea la pregunta de si algo puede acontecer también sin la acción querida por ella y cuando se opina incluso que esto sería la necesidad. No es que “algo” acontezca, sino que es el ser actuante de la existencia [Dasein] lo que acontece y constituye el ámbito completo del acontecer. (Un eclipse de sol, un terremoto, una tormenta no “acontecen”, sino que “entran en el acontecer”. La pregunta que parte de que “algo acontece” proviene de la teología y exige un Dios que hace acontecer algo con la existencia [Dasein]). La pregunta es solo si la acción histórica es realizada necesariamente, es decir, si está ya dada con la pura existencia histórica. Aquí vamos a recurrir al concepto acuñado por Marx y nuevamente interpretado por Heidegger de la “existencia propiamente histórica”. En ningún caso existe la existencia [Dasein] histórica de manera que siempre sea consciente de su situación histórica, de su “destino”, lo asuma y lo realice conociéndolo. Si este fuera el caso, entonces naturalmente la acción histórica acontecería en el sentido de no-poder-ser-de-otro-modo. Sin embargo, la posibilidad de una existencia propiamente histórica, la comprensión del destino y el poder aprehender la existencia en la acción son fácticos y solo se dan en determinadas situaciones históricas. La ocupación cotidiana con el espacio vital sumerge necesariamente la existencia [Dasein] en el mundo circundante del que se ocupa, independizándolo como un mundo de cosas rígido, el cual mantiene cercada la existencia [Dasein] con la ineludibilidad de una ley natural y le prescribe su posición. Es el proceso descubierto por Marx de la “cosificación”, “objetivación”, “alienación”, que encuentra su expresión más aguda en la sociedad capitalista, pero que es ya efectivo allí donde la ocupación con el espacio vital no está regulada unitariamente según las necesidades existenciales de la sociedad, donde estas se han escindido y se ha perdido con ello el dominio sobre su existencia. Entonces el modo de producción de una

sociedad tal tiene que entrar necesariamente en contradicción alguna vez con sus formas de existencia, y la clase propiamente productora tiene que quebrantar, por medio de su pura existencia, la cosificación y superar la contradicción. El reconocimiento de la propia historicidad y la existencia histórica consciente se han vuelto posibles cuando la cosificación ha sido rota por medio de la existencia misma. Si a una existencia [Dasein] el mundo le es dado solo como espacio vital del que ocuparse, si solo existe en esta ocupación, si a través de la existencia crea las condiciones solo mediante las cuales se vuelve posible en cuanto tal el mundo como espacio vital, entonces puede reconocer que el mundo, en lo tocante a su ser, está referido a una existencia [Dasein] que se ocupa de él, que todas las objetividades cosificadas se tornan históricas en cuanto de una existencia [Dasein] viva que se ocupa de ellas. Con el reconocimiento de la historicidad del mundo resulta para ella el reconocimiento de la propia historicidad, que precisamente a través de su condición de arrojada puede producir un nuevo mundo en la acción transformadora. Ahora comprendemos por qué la filosofía burguesa, conforme a su arraigamiento esencial en la sociedad burguesa, tuvo que sujetarse a la objetividad, independiente de la existencia [Dasein], del mundo circundante o, donde ella sostuvo una constitución del mundo a partir de la existencia [Dasein], tuvo que encerrar esta en la inmanencia de la conciencia. En el instante en que se reconoce la praxis revolucionaria como la existencia propiamente histórica y la transformación concreta como el movimiento efectivo del mundo, se hace visible la sociedad burguesa en su condición de arrojamiento histórico y necesario estado de caída. Hay una existencia [Dasein] cuya condición de arrojada es precisamente la superación de su condición de arrojada. La acción histórica es hoy posible solo como acción del proletariado, porque es la única existencia [Dasein] con cuya existencia está dada la acción necesaria.

El análisis fenomenológico había mostrado la existencia [Dasein] humana como histórica según su esencia, había identificado la praxis como su comportamiento originario y había abierto de nuevo el camino a la mirada hacia la fundamentación de la “razón teórica”

en la existencia histórica concreta, no en cuanto facticidad azarosa, sino como compenetración según su ser. El materialismo histórico da solo la interpretación concreta de este estado de cosas cuando aborda el "ser social" (el concreto estar-en-el-mundo con los demás) como portador de la movilidad histórica y su "modo de producción" (la praxis de la ocupación con el mundo circundante) como el factor determinante del acontecer. Pero, tan pronto como se completó este giro del análisis fenomenológico de la historicidad en cuanto tal hacia su contenido concreto-material, solo pudo alcanzar figura histórica como teoría de la revolución. En el instante en que la praxis es reconocida como el comportamiento decisivo, propiamente creador de realidad, de la existencia [Dasein] humana y la situación histórica dada, como "realidad de la existencia inhumana", es aprehendida en su estado de caída, en ese instante la praxis se convierte, como "praxis revolucionaria", en cumplimiento de la necesidad histórica. La movilidad de la historia es el acontecer de la existencia humana. Cada nueva realidad histórica exige una nueva existencia humana. Esta no puede realizarse nunca como mero cambio en el interior de la realidad vigente, porque entonces no puede sobrepasar nunca la existencia vigente y con su aceptación como algo dado tiene que caer necesariamente presa de su mundo de significado, de su "ideología" (cada reforma y revisión de lo existente presupone el reconocimiento de lo existente). La "nueva" existencia solo es posible como "revocación". Desarrollo orgánico e histórico y revolución son en tan poca medida una contradicción que la revolución aparece más bien como la forma necesaria de la movilidad histórica, pues solo ella puede transformar la existencia de la existencia [Dasein] histórica.

A partir de aquí puede aclararse también el sentido histórico del materialismo histórico en el seno del desarrollo de la filosofía alemana. Su aportación filosófica no fue proclamar la praxis como el comportamiento decisivo de la existencia [Dasein] humana. Marx ha resaltado expresamente que "el lado activo fue desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero solo de un modo abstracto".[61] Basta con la referencia a la fundamentación de la razón pura en la práctica en el sistema kantiano y a la filosofía de la acción

de Fichte para demostrar la corrección de la tesis de Marx. Y la historicidad del mundo y su movilidad dialéctica atraviesa ya como verdad viva la arquitectónica exteriormente rígida de la doctrina hegeliana. Pero el idealismo ha quitado a la praxis humana su sentido y a la acción su decisión, por cuanto encerró el conocimiento humano en el mundo de fenómenos constituido en el a priori de la conciencia y predeterminó esta constitución apriórica para toda existencia concreta. El materialismo histórico ha invertido esta relación: no para intentar un nuevo planteamiento de un problema filosófico, sino porque tuvo que comprender nuevamente el acontecer impulsado por la urgencia de una existencia convertida en insoportable.

12 Publicado originalmente en Philosophische Hefte, edición de Maximilian Beck, n.o 1, julio de 1928, pp. 45-68, y reeditado en H. Marcuse, Schriften, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, vol. 1, pp. 347-384. La editorial zu Klampen ha realizado recientemente una reedición de los Schriften de Marcuse (nota del traductor).

13 Traduzco los términos alemanes Dasein y Existenz por existencia. En el alemán común son prácticamente sinónimos, aunque el primero apunta más bien a la existencia física, empírica, de algo. En la obra Ser y tiempo de M. Heidegger, el primero remitía específicamente a la existencia humana, para expresar su peculiar modo de ser (el término Dasein significa literalmente ser —o estar— ahí). En estos textos de Marcuse resulta claro que en determinados momentos se utiliza el término Dasein en sentido heideggeriano, es decir, para referirse a la existencia humana en cuanto modo de ser, aunque en otras ocasiones el lector comprobará que no. Para permitir al lector identificar el empleo por parte de Marcuse de este concepto, tan central en Ser y tiempo, mantengo el término Dasein entre corchetes a continuación de su traducción (nota del traductor).

14 K. Marx y F. Engels, Deutsche Ideologie, en Marx-Engels-Archiv I, Fráncfort del Meno, Marx-Engels-Archiv, 1927, p. 286 [La ideología alemana, Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 86].

15 Ibid., p. 295 [Ibid., p. 78].

16 Ibid., p. 251 [Ibid., p. 36].

17 K. Marx y F. Engels, Die Heilige Familie, en Aus dem literarischen Nachlass von Marx und Engels

ii

, Stuttgart, Dietz, 1920, p. 132 [La sagrada familia, Madrid, Akal, 1981, p. 50].

18 K. Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”, en Marx-Engels-Gesamtausgabe, vol.

i

, sección

i

, Fráncfort del Meno, Marx-Engels-Archiv, 1927, p. 614 [“Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en K. Marx, La cuestión judía (y otros escritos), Barcelona, Planeta Agostini, 1992, p. 77].

19 Marx y Engels, Deutsche Ideologie, ed. cit., p. 229 [“Tesis sobre Feuerbach”, en La cuestión judía (y otros escritos), ed. cit., p. 231].

20 Ibid., p. 228 [Ibid., p. 230].

21 Traduzco aufheben por superar y Aufhebung por superación fundamentalmente porque, a pesar de que filológicamente puede resultar discutible, ha sido la elección tradicional de las traducciones al castellano de Hegel, de Marx y de los autores marxistas, y permitirá así al lector hispano seguir el uso de un concepto tan central en esta tradición (nota del traductor).

22 Ibid., p. 237 [La ideología alemana, ed. cit., p. 676].

23 Ibid., p. 253 [Ibid., p. 38].

24 K. Marx, Sankt Max, Dokumente des Sozialismus IV, Stuttgart, Dietz, 1904, p. 369 [Ibid., p. 338].

25 Marx y Engels, Deutsche Ideologie, ed. cit., p. 237 [Ibid., p. 19].

26 K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlín, Dietz, 1924 (10.a edición), p. xiv [Contribución a la crítica de la economía política, México, Siglo XXI, ١٩٨٠, p. ٢٨٣].

27 Posteriormente, el concepto de “reproducción” recibirá un significado distinto en el seno de los análisis económicos de El capital.

28 Marx y Engels, Deutsche Ideologie, ed. cit., p. 245 y también p. 238 [La ideología alemana, ed. cit., pp. 28 y 19].

29 Ibid., p. 239 [Ibid., p. 25].

30 Ibid., p. 239 [Ibid., p. 36].

31 Marx y Engels, Die Heilige Familie, ed. cit., p. 195 [La sagrada familia, ed. cit., p. 109].

32 Marx y Engels, Deutsche Ideologie, ed. cit., p. 254 [La ideología alemana, ed. cit., p. 49].

33 Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, ed. cit., p. xv [Contribución a la crítica de la economía política, ed. cit., p. 284].

34 Marx y Engels, Deutsche Ideologie, ed. cit., pp. 255 y ss. [La ideología alemana, ed. cit., pp. 50 y ss.].

35 Marx y Engels, Die Heilige Familie, ed. cit., p. 133 [La sagrada familia, ed. cit., p. 51].

36 K. Marx, Das Elend der Philosophie, Stuttgart, Dietz, 1913 (5.ª edición), p. 109 [Miseria de la filosofía, Madrid, Aguilar, 1969, p. 183].

37 K. Marx, “Thesen über Feuerbach”, en Marx-Engels-Archiv I, ed. cit., p. 230 [“Tesis sobre Feuerbach”, en La cuestión judía (y otros escritos), ed. cit., p. 232].

38 J. G. Droysen, Grundriß der Historik. Traducción castellana: Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia, Barcelona, Alfa, 1983 (nota del traductor).

39 A continuación se reproducirán de la forma más breve solo los pensamientos del libro decisivos para nuestro contexto.

40 M. Heidegger, Sein und Zeit, Halle, Niemeyer, 1927, p. 7 [Ser y tiempo, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, p. 30].

41 Ibid., p. 211 [Ibid., p. 232].

42 Ibid., p. 69 [Ibid., p. 97].

43 Ibid., p. 118 [Ibid., p. 144].

44 Ibid., p. 129 [Ibid., p. 153].

45 Ibid., p. 382 [Ibid., p. 399].

46 Ibid., p. 383 [Ibid., p. 399].

47 Ibid., pp. 385 y ss. [Ibid., pp. 401 y ss.].

48 Ibid., p. 384 [Ibid., p. 400].

49 Ibid., p. 385 [Ibid.].

50 Ibid., p. 117 [Ibid., p. 142].

51 A pesar de que en la edición de Suhrkamp y en la edición original de este artículo en Philosophische Hefte aparece textualmente “Ist es das jeweils individuelle Dasein, so daß es so viele Menschen gäbe wie Individuen?”, considero que nos encontramos ante un error tipográfico no corregido en la edición posterior del texto. Pues por el contexto resulta patente que en lugar de Menschen (hombres) debe decir Welten (mundos), de manera que Marcuse está planteando la cuestión de si existen tantos mundos como individuos, es decir, si cada Dasein individual vive en un mundo específico, constituido en cierto modo por él. La respuesta que Marcuse da a esta cuestión es negativa, como se lee a continuación. El mundo es en principio algo común, pero el alcance de esta comunidad está condicionado por factores histórico-sociales. En el contexto de escisión propio de la

sociedad de clases se va a abrir en consecuencia lo que Marcuse denomina abismos de sentido entre los diversos mundos compartidos por las diferentes clases sociales (nota del traductor).

52 W. Dilthey, Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Leipzig, 1927, pp. 287 y ss. [La construcción del mundo histórico, México, FCE, ١٩٤٤, p. ٣١٤].

53 Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, ed. cit., p. xliii [Contribución a la crítica de la economía política, ed. cit., p. 307].

54 F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie, Marxistische Bibliothek, vol. 3, Viena-Berlín, Verlag für Literatur und Politik, 1927, p. 52 ["Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana", en K. Marx/F. Engels, Obras escogidas, Madrid, Editorial Fundamentos, 1975, vol.

ii

, p. 409].

55 V. Lenin, Der Kampf um die soziale Revolution. Ausgewählte Werke [La lucha por la revolución social. Obras escogidas], Viena-Berlín, Verlag für Literatur und Politik, 1925, p. 623.

56 K. Marx, "Nachwort", en Id., Das Kapital, Berlín, Dietz, 1923, p. xlviii [El capital, Madrid, Siglo XXI, 1984, libro primero, volumen 1, p. 20].

57 F. Engels, Dialektik der Natur, en Marx-Engels-Archiv II, Fráncfort del Meno, 1927 [Dialéctica de la naturaleza, Barcelona, Crítica, 1979].

58 K. Liebknecht, Studien über die Bewegungsgesetze der gesellschaftlichen Entwicklung [Estudios sobre las leyes del movimiento del desarrollo social], Múnich, Wolff, 1922, especialmente pp. 95 y ss.

59 Ibid., p. 98.

60 Heidegger, Sein und Zeit, ed. cit., p. 389 [Ser y tiempo, ed. cit., p. 404].

61 Marx, “Thesen über Feuerbach”, en Marx-Engels-Archiv I, ed. cit., p. 227 [“Tesis sobre Feuerbach”, en La cuestión judía (y otros escritos), ed. cit., p. 229].

2. Sobre filosofía concreta

[62]

Vamos a comenzar nuestra investigación[63] con la consideración del filosofar como la actividad humana en la que se constituye la filosofía. Filosofar, según la seriedad que corresponde a la palabra, es un modo de existencia humana. La existencia humana se encuentra en todos sus modos bajo la pregunta por su sentido. Lo que distingue a la existencia humana es que no se realiza mediante su mero ser, sino que se "confronta" con sus posibilidades de un modo completamente determinado, tiene que aprehender primero estas posibilidades y en este aprehender vive bajo la pregunta por el "para qué". (Aquí y después hay que mantener alejado de este "para qué" todas las concepciones del mismo como esfera del fin trascendente de la existencia humana, por el cual esta acaso existiría. También puede hablarse de un "para qué" si se efectúa la desconexión [Ausschaltung] de todo pensamiento sobre fines, a saber, cuando el "para qué" de la existencia se funda en el propio ser de esta). A este "para qué" en su relación con la existencia humana lo denominamos sentido.

El sentido del filosofar tampoco puede ser captado, a la vista del significado originario del filosofar, como cumplimiento de un fin trascendente a él. Todo auténtico filosofar ha encontrado su sentido en sí mismo y lo ha aprehendido a través de sí mismo. El esfuerzo propiamente filosófico se dirige al conocimiento en cuanto hacer visible la verdad. El sentido del filosofar se puede determinar por anticipado como hacer visible la verdad.

De entre las muchas determinaciones de la verdad, consideremos en primer lugar la validez. Verdad no es validez, no se "agota" en su

validez, pero la validez pertenece a la esencia de la verdad. No hay verdades “inválidas”, verdades que no tengan validez. Pero ¿qué significa validez? Solo “hay” validez en relación con la existencia humana. Las leyes naturales son válidas no para la naturaleza, que transcurre según ellas, sino para los hombres cognoscentes de la naturaleza. No tiene validez para el hierro el que el imán lo atraiga, sino para el hombre que considera el hierro y el imán. Que un estado de cosas tiene validez significa: yo —cuando me refiero a ese estado de cosas— tengo que saber de él, tengo que conocerlo, actuar conforme a ello, atenerme a él. Este “Yo” es del todo esencial; muestra en cada caso la existencia humana. Validez no significa algo así como que el estado de cosas válido es solo para la existencia humana, sino más bien que solo puede ser abordado con sentido como verdadero por la existencia humana. El estado de cosas que las leyes naturales expresan no es verdadero para la naturaleza, para la cual simplemente es, sino solo para los hombres. Un estado de cosas válido puede ser, según su ser, independiente de toda existencia humana: en cuanto válido, en cuanto verdad, lo “hay” solo para los hombres.

Si, de esta forma, la verdad está referida a través de la validez a la existencia humana, esta referencia recibe su significado existencial a través de un fenómeno frecuentemente pasado por alto: la apropiación. La verdad exige desde sí misma —aunque el ser de sus estados de cosas sea independiente de toda existencia humana — su apropiación por la existencia humana. Las verdades no son buscadas y conseguidas, aprehendidas con el trabajo del conocimiento, para luego conservarlas en abstracto en algún lugar y privarlas de influencia, sino que en el conocimiento de la verdad reside la exigencia de su apropiación. El conocimiento es una apropiación solo para el cognoscente originario mismo, para aquel que ha descubierto y conquistado para y en su persona lo conocido “como si fuera la primera vez”. Para aquellos que no repiten con su entera persona ese curso del descubrir originario, el proceso de conocimiento se convierte en un ya conocer, y la verdad, en tener-por-verdadero. Lo que hace verdadero un estado de cosas es que sea apropiado por una existencia humana concreta. Toda verdad

auténtica es sabida y poseída, y saber y poseer no son actos transitorios de la conciencia humana que se presentan y de nuevo desaparecen, sino que pertenecen al existir mismo de la existencia [Dasein] humana, son eficaces en y con la existencia. La apropiación no constituye de ningún modo el ser de la verdad (del estado de cosas verdadero), pero sí el sentido de la verdad. El “para qué” de la verdad se cumple solo en la apropiación.

Si pertenece al sentido de la verdad su apropiación por la existencia [Dasein] humana y se cumple esa apropiación como saber y poseer en el existir mismo de la existencia [Dasein], entonces la verdad debe ser también efectiva en el existir. Pero el existir de la existencia [Dasein] humana es en cada instante un comportamiento respecto al mundo: acción y reacción. La verdad debe por tanto intervenir en esa esfera propia del existir: la existencia [Dasein] debe poder orientarse en su comportamiento según la verdad.

Toda verdad[64] tiene el sentido existencial de que el hombre puede existir de forma verdadera mediante su apropiación. Lo referido aquí tiene que ser comprendido inicialmente de manera muy amplia, pues se trata todavía de determinaciones generales preliminares. También un conocimiento matemático, allá donde tenga el carácter originario de la verdad, podrá llevar al hombre a una relación “verdadera” con el mundo. Las verdades matemáticas, por ejemplo, tuvieron en el mundo griego este carácter existencial, el cual es claramente perceptible en las tradiciones pitagóricas y es aún efectivo de manera decisiva en algunos diálogos platónicos.

Volvamos al punto de partida. Si el sentido del filosofar es hacer visible la verdad y la verdad tiene un carácter esencialmente existencial, entonces no es solo el filosofar un modo de existir humano, sino que también la filosofía es según su sentido existencial. Se puede delimitar como se quiera el ámbito objetual de la filosofía; siempre se trata para la filosofía, en el conocimiento de la verdad, de la existencia humana. Ningún filosofar auténtico permanece en el conocimiento, sino que, al hacer avanzar el conocimiento hacia la verdad, aspira a su apropiación concreta por

la existencia [Dasein] humana. La preocupación [Sorge] por la existencia humana y su verdad convierte a la filosofía, en el sentido más profundo, en “ciencia práctica”; tal preocupación introduce también a la filosofía en el aprieto concreto de la existencia humana —y esto es lo decisivo, lo que nos importa aquí—. En el contexto esbozado aquí nos parece fundada la necesidad filosófica de las siguientes cuestiones:

¿No tiene que mostrarse el filosofar auténtico en que la apropiación de sus verdades es extraordinariamente necesaria desde un punto de vista existencial? ¿Es la pregunta por el “carácter fructífero” de la filosofía quizá no tan “afilosófica” como se plantea? ¿Tienen también los problemas y verdades filosóficos algo así como su “historia”, no en el sentido de que se desarrollen de manera meramente fáctica en la “historia”, sino de que en cuanto esencialmente históricos están ligados a la existencia histórica concreta y solo son verdaderos y significativos desde ella y para ella? ¿Tienen por tanto también los problemas y verdades filosóficos su tiempo: su lugar y su hora? ¿No es posible que la existencia humana concreta se haya apropiado ya en su modo de existir [Daseinsweise] y en su acción histórica de verdades que el conocimiento filosófico no ha encontrado todavía? ¿De manera que en este caso sería tarea de la filosofía abrir el paso hacia tales verdades mediante la interpretación de la existencia concreta? Por otro lado: ¿no pertenece también al ámbito de la filosofía la preocupación por las posibilidades totalmente concretas de apropiación de sus verdades? ¿No es también su tarea preparar el suelo para sus verdades y, dado el caso, luchar en la esfera de la existencia histórica a favor de esa preparación?

Resumamos el sentido de las cuestiones planteadas aquí: ¿no constituye un necesario comienzo filosófico el que la filosofía sea vista otra vez desde la existencia humana concreta y sea interrogada en relación con la existencia humana concreta?

Creemos que un tratamiento general-abstracto de estas cuestiones oculta el significado decisivo, totalmente candente, del problema y que solo una discusión en la esfera de la más extrema concreción

puede lograr la necesaria claridad. Se trata de la necesidad concreta de la filosofía, no de la necesidad general. El propio valor del filosofar auténtico —sea esto subrayado de nuevo— no va a ser puesto en cuestión con ello, sino que es algo ya presupuesto.

Pero antes de que puedan formularse esas cuestiones respecto a la situación actual de la existencia, hay que esbozar la situación en la que el filosofar encuentra en realidad la existencia [Dasein] humana. Tenemos que limitarnos en ello a las indicaciones más necesarias.

La existencia [Dasein] humana, que es de lo que se trata para la filosofía, está en cada instante en una situación histórica determinada. No existen sujetos u objetos abstractos "intercambiables" que sean abordados por la filosofía; cada individuo existe en una determinada actividad (en la que mantiene y da forma a su existencia), en una situación social determinada (a través de la cual resulta delimitado su mundo circundante cotidiano), en un estado de desarrollo determinado de la comunidad nacional, que igualmente ha crecido a partir de determinadas condiciones naturales e históricas. Desde el nacimiento, a cada individuo le es entregada su situación histórica: las posibilidades de su existencia le son trazadas a través de ella. Y los objetos que "se encuentran frente" a la existencia [Dasein], las cosas con las que trata y con las que llena un espacio vital, el mundo natural en el que vive, los órdenes y formaciones en los que se desarrolla, no son magnitudes independientes, rígidamente "unívocas", que en cierto modo se manifiestan en la situación histórica en cada caso. En el momento y lugar en que se encuentren, han sido ya aprehendidos y transformados por una existencia concreta, convertidos igualmente en "historia", transmitida de una generación a las otras, modelada según las necesidades de la existencia en cada caso.

Si la inquietud filosófica por la existencia [Dasein] tiene que cumplirse seriamente, entonces la filosofía no puede considerar esa condicionalidad de la existencia [Dasein] respecto de la situación histórica como mera facticidad, como "perspectiva" histórica, como contingencia temporal, como realización de un "contenido esencial"

(el cual es extra- o supratemporal), sino como destino propio de la existencia [Dasein], como plenitud concreta de la existencia misma. La existencia [Dasein] no “hace” la historia como producto suyo, no vive en la historia como su espacio o su elemento más o menos casual, sino que el existir concreto de la existencia [Dasein] es acontecer, el cual es concebido como “historia”. Una concepción de la historicidad de la existencia [Dasein] conforme a su ser, como mera facticidad o algo parecido no solo significaría un salto por encima de la esfera vital propiamente dicha de la existencia [Dasein] ya al comienzo de la inquietud filosófica, sino que también contraviene lo encontrado fenomenológicamente, que es lo único que puede servir de hilo conductor. Consideremos por un instante la situación en la reducción fenomenológica. Cuando la conciencia es sacada de la actitud natural en el mundo de realidades, se suspende todo juicio sobre él y se evita toda “posición” trascendente, se abre entonces a la investigación un ámbito completamente nuevo: por un lado, la corriente de la conciencia con la plenitud de sus vivencias y, por otro, los objetos vivenciados por esa conciencia como intencionalidades. Aquí, de repente, se ha convertido en sinsentido todo discurso sobre la historicidad, pues acontecer e historia son esencialmente realidad (en el sentido de posición trascendente). Es perfectamente posible restringir la filosofía a este ámbito. Pueden elaborarse numerosos conocimientos sobre la esencia de la conciencia, sobre la construcción de sus actos, sobre la conexión de sus vivencias, sobre la constitución de sus objetos, y todos estos conocimientos deben tener, si han sido ganados fenomenológicamente de forma exacta, validez “supratemporal”. Pero si la fenomenología ha ganado el campo únicamente sobre el cual son posibles tales conocimientos, también ha abierto el camino a la mirada para la única manera en que el filosofar fenomenológico es todavía posible fuera de la reducción. El correlato necesario de la reducción fenomenológica es la conversión de la filosofía en histórica. En el instante en que caen los paréntesis de la reducción, lo que encontramos es la existencia [Dasein] y su mundo en su concreción histórica.

Tomemos un ejemplo. Voy a considerar el edificio de una fábrica situado ante mí. En la reducción fenomenológica lo capto en su modo de darse como objeto de la percepción. Desconecto toda posición trascendente y puedo estudiar la constitución de ese objeto intencional en la percepción, la construcción de los actos que lo dan, las legalidades existentes entre ellos, los grados de evidencia en los que aparece, etc. Puedo ejemplificar en el objeto de percepción "fábrica" las leyes esenciales del modo de darse como cosa, además del modo de darse del color, de la extensión, etc. Y si ahora dejo caer la reducción, permanece sin embargo en ejecución el método fenomenológico: dejar aparecer y hablar al "objeto mismo", tal como está ahí en completa concreción. Lo que tengo ahora es el complejo de la fábrica en la (más o menos fuerte) plenitud de su significado concreto: emplazamiento de una empresa económica, en la cual se "produce" algo; estancia de un determinado número de trabajadores; propiedad de esta o aquella sociedad, moderna o anticuada, grande o pequeña... La fábrica aparece integrada en una determinada formación económica, resultado de un largo desarrollo tecnológico, objeto de duras luchas de intereses. Todos son hechos que se me abren en la ocupación más detallada con el objeto fábrica, cuyo entorno se vuelve cada vez mayor, pero cuyo "lugar" común es la "historicidad" del objeto fábrica y su vínculo significativo con la existencia humana histórica.

La realidad histórica, con la que se encuentra la filosofía en su abordamiento de la existencia [Dasein], no es ni una facticidad accidental respecto a la existencia [Dasein] en cada caso, de la cual pudiera ser abstraída, ni un mundo de cosas puro subsistente, que pudiera ser separado cognoscitivamente de la existencia contemporánea sin afectar a su verdad. Aquí se torna claro cómo la historicidad de la existencia [Dasein] conforme a su ser debe adquirir significado decisivo también para la intervención metodológica de las "ciencias sociales". Los órdenes sociales, las formas económicas, las configuraciones políticas se constituyen con el acontecer de la existencia [Dasein] y deben ser vistas desde esta existencia. Si son interrogadas desde el principio, en cuanto "cosas", por su estructura, sus relaciones y las leyes de su desarrollo,

entonces una consideración tal cae al instante (quizá bajo el falso modelo de las ciencias naturales) en una esfera en la que el sentido de tales configuraciones no puede aparecer en absoluto. Pues la existencia [Dasein] en cada caso existe en y con tales configuraciones de tal manera que la posibilidad de su "cosificación" solo se da como tal en un determinado nivel de la descomposición de la existencia [Dasein] (cf., respecto a esta temática, Lukács, Historia y conciencia de clase[65]). Tampoco es posible dividir la realidad histórica en estratos o esferas, de tal modo que, por ejemplo, las actividades económicas, políticas, sociales, artísticas y científicas puedan ser tratadas como "modos de existir" independientes y cerrados en sí mismos. Para la empresa científica moderna puede ser necesaria tal separación y ser también requerida objetivamente por el conocimiento orientado a investigaciones científicas particulares, pero toda investigación orientada a la esencia de tales figuras tiene que haber asumido ya metódicamente la conciencia de la unidad inquebrantable de la existencia histórica. No hay "sujetos económicos", "sujetos de derecho", etc., sino solo individuos o comunidades que, como unidades históricas, existiendo a partir de su situación en cada caso, realizan actividades económicas, administran o reciben justicia, cultivan el arte o la ciencia, etc. (Desde aquí debe recibir también una corrección el concepto de Max Weber de "tipo ideal". Si el transcurso de la realidad histórica es captado como "desviaciones" respecto del tipo ideal, se encuentra próximo el peligro de que sean precisamente esas "desviaciones" las que constituyan el acontecer en su concreción).

De hecho, también en las modernas ciencias sociales encontramos claramente la confirmación del cambio de dirección indicado en las empresas científicas. De manera muy marcada, Max Weber vive constantemente (no en sus tratados teórico-científicos, sino en la ejecución de sus trabajos concretos, especialmente en la sociología de la religión y en Economía y sociedad) en la constante visión conjunta de todos los poderes y espacios que pertenecen al entorno histórico de una existencia [Dasein], en la confrontación con esos poderes y espacios desde la existencia en cada caso. Y del círculo

de Max Weber, ha sido luego Gottl-Ottilienfeld quien ha conseguido realizar, por primera vez con completa conciencia metodológica, el cambio de dirección de la investigación científicosocial. Toda su lucha está dirigida contra la vieja economía nacional, que solo "piensa en mercancías", toma los hechos como datos y vive en la pura cosificación, sin ninguna conciencia histórica del carácter existencial de la economía. Su proyecto de una "doctrina económica general" quiere comprender de nuevo la "economía en cuanto vida", las formas económicas en cuanto "estados de cosas de la vida humana en común". (No podemos plantearnos aquí en qué medida, sin embargo, su definición previa de la economía como "configuración de la vida humana en común en el espíritu de la permanente consonancia de necesidad y aprovisionamiento" está de nuevo en peligro de ver los estados de cosas de la economía desde un "sujeto económico" abstracto).

Tras estas indicaciones generales, queremos intentar de ahora en adelante concretar la pregunta por el significado existencial de la filosofía en la situación actual de la existencia [Dasein]: ¿se puede indicar en la situación histórica actual una determinada manera de filosofar como la exigida "necesariamente" por la existencia actual?, y ¿cuál manera de filosofar sería esta?

Ante esta formulación de la pregunta se plantea en seguida un problema. ¿Está permitido en absoluto hablar de una determinada situación histórica en cuanto "unidad"? ¿Y, de acuerdo con ello, de una existencia actual y de una necesidad? ¿O no se topará la pregunta, precisamente en la concreción de una pluralidad de existencias presentes, con una pluralidad de necesidades en una pluralidad de situaciones históricas? ¿De manera que la formulación dada arriba conduciría a una abstracción que violenta o pasa por alto la existencia concreta? Al abordar una situación histórica determinada, ella es vista de antemano como diferenciable y característica, y se acentúa su diferencia específica en la corriente de los acontecimientos. Ahí es decisivo el límite visible frente a lo pasado, a saber, que una situación concreta mostrable en el desarrollo económico y social pueda ser resaltada en su estructura

respecto a las situaciones anteriores. Esta diferencia de estructura se puede mostrar ante todo en el “contenido material” de la situación abordada,[66] es decir, en el modo en que la existencia [Dasein] de que se trata produce y reproduce, en los estratos sociales que corresponden a tal modo y en las formas del ser social. De ello resultan las numerosas diferencias de las diversas clases, pueblos, países, etc., las cuales, sin embargo, solo son diferencias de una unidad que las funda, diversas posiciones y desarrollos en el interior del mismo ser económico y social. Y solo hasta donde alcance esa estructura unitaria puede hablarse también de una situación unitaria.

Pero a una situación unitaria tal debe corresponder también una existencia humana “unitaria”. Todos los individuos, todas las “comunidades” tan diferentes de una época, están unidos por el hecho esencial de que están en la misma situación histórica. Ciertamente, hay tantos modos de existir como individuos y por tanto también tantas posibilidades existenciales y necesidades. Pero los individuos no son de ningún modo las unidades últimas con las que se encuentra el análisis de la existencia histórica. Comenzar esta investigación con ellos significa desviarse arbitrariamente respecto del camino hacia el objeto (la existencia histórica concreta). Lo que en el acceso fenomenológico aparece como unidad histórica son “unidades más elevadas”: “comunidades” o “sociedades” en su respectivo espacio vital (se va a intentar aclarar después estos conceptos). Si, por tanto, se plantea aquí la pregunta por el filosofar necesario para una existencia histórica concreta, entonces esta necesidad apunta a una existencia que por ello y en cuanto tal puede ser abordada como unidad, como la situación histórica a partir de la cual existe, como una estructura unitaria en el sentido indicado arriba. Para una existencia concreta sería necesario un filosofar cuando esa existencia se encuentre en un apuro existencial (es decir, concernida y agredida en cuanto existencia), a cuyo vuelco puede contribuir el filosofar. Se volverá luego sobre el tema de por qué el filosofar está limitado aquí a la función de contribuir, ayudar.

La situación histórica en la que está la existencia “actual” y a la vista de la cual se ha comenzado esta investigación está determinada en su estructura por la estructura de la sociedad capitalista en el estadio del capitalismo desarrollado (capitalismo organizado, imperialismo). Estos conceptos que abarcan la situación no se refieren aquí solo a estados de cosas políticos o científicos, sino que apuntan a determinidades existenciales de la existencia [Dasein] actual. En la sociedad capitalista se ha hecho realidad un determinado modo, propio solo de ella, del existir humano. A partir del sistema de la economía, todos los ámbitos han sido envueltos en ese proceso de “cosificación” que ha desligado de toda personalidad las formas de vida y las unidades de sentido vinculadas antes con la persona concreta del hombre y ha producido un poder que se encuentra entre y por encima de las personas, el cual, una vez ahí, ha sometido desde sí mismo todas las disposiciones y valores de la persona y de la comunidad. Los modos de estar unos con otros son vaciados de todo contenido esencial y acaban siendo regulados desde fuera por leyes “extrañas”: los hombres son unos para otros primariamente sujetos u objetos económicos, colegas de profesión, ciudadanos, miembros de la misma “sociedad”; las relaciones esenciales de amistad, amor, toda comunidad personal auténtica están restringidas a los pequeños círculos de vida que todavía quedan fuera del dinamismo. Simultáneamente al individualismo impulsado aquí (¡el cual no contradice en absoluto el acentuado colectivismo de la economía!), también la persona singular es separada de su “actividad”, la cual le es “encomendada” y es desempeñada por ella sin que pueda cumplir en la acción su realización personal.

También el mundo en que vive esta existencia [Dasein] se ha vuelto en medida creciente “empresa”. Las cosas que le salen al encuentro en él son tomadas desde un principio como “mercancías”, como cosas que hay que utilizar, pero no para satisfacer mediante ellas las necesidades de la existencia [Dasein], sino más bien para mantener ocupada y colmar la existencia, que en caso contrario estaría vacía, hasta que se han vuelto realmente “necesidades”. De este modo son usadas cada vez más existencias solo para poder

mantener en funcionamiento la “empresa”. La forma de existencia de todas las clases ha sido socavada así en tal medida que emerge la necesidad de colocar la existencia misma sobre una nueva base.

Estas indicaciones no tienen el sentido de esbozar la visión del mundo y la actitud de la sociedad capitalista en el capitalismo desarrollado. Solo se ha querido hacer hincapié en que la crisis del capitalismo es una crisis de la existencia, la cual es realmente sacudida en sus fundamentos. Pero tampoco esto es todavía en nuestro contexto lo decisivo de la situación actual. Sino esto: la ciencia está en esta situación en condiciones de tener un conocimiento de esta crisis, de sus causas y de su solución o su prolongación. Los fundamentos de la existencia actual, sus repercusiones históricas, las conexiones universales que han conducido a ella y las consecuencias históricas que se han dado con ella se han vuelto accesibles para el conocimiento científico. Con ello surge desde la existencia la enorme pretensión de que la filosofía haga concreto este saber y confronte necesariamente sus verdades con la existencia amenazada. Toda filosofía auténtica, en situaciones en las cuales la existencia contemporánea a ella se ha encontrado en una crisis existencial, ha concebido sus verdades existencialmente y ha visto su tarea en su comunicación, convirtiéndose con ello en necesaria para la existencia [Dasein] contemporánea a ella. Queremos clarificar qué se quiere decir con esto.

La existencia actual está en una vinculación universal no solo con todas las existencias [Dasein] contemporáneas, sino que está también determinada hasta en sus raíces por un legado histórico universal. Cuanto más estrecho se ha convertido este entrelazamiento universal que parte de la estructura económica de la sociedad, tanto más, por un lado, se han diferenciado, según su particularidad histórica, las verdades existencialmente vinculantes de cada sociedad singular y de sus unidades específicas (estamentos, clases, pueblos) y, por otro, se han volatilizado las verdades “válidas universalmente” en forma de estados de cosas abstractos. A propósito de esto, tomemos el apuro existencial de la

existencia [Dasein] actual indicado arriba, que es producido por la estructura de la sociedad capitalista. Así se volverá claro que para esta existencia [Dasein] ni una sola verdad puede ser constituida en concreción existencial como sencillamente vinculante y necesaria. Con ello no hacen más que crecer la responsabilidad de la filosofía y su obligación de inquietarse por esta existencia. Seguramente, la filosofía puede ocuparse igual que antes en establecer las leyes esenciales de la acción ética o del ser, del mundo de valores y su construcción, etc. Pero cuando tales problemas “resueltos” pasan a concreción existencial se muestra entonces que la existencia [Dasein] actual carece por completo de la posibilidad de cumplir y observar tales leyes esenciales en su existencia. Es fácil dejar a un lado la problemática implícita aquí, sosteniendo que esta existencia [Dasein] es “inauténtica” y no está en la verdad, y que no sería tarea de la filosofía inquietarse por ella. Pero se trata precisamente de ello: de que el investigar filosófico dirija de nuevo la mirada a cuáles posibilidades de apropiación de la verdad tiene en realidad la existencia [Dasein] en cada caso. Si esta existencia [Dasein] está en una situación que hace imposible, por su estructura histórica (el modo de conservación y organización concretas de la existencia [Dasein] en cuanto factum social), la apropiación de tales verdades, entonces es tarea de la filosofía buscar la existencia [Dasein] en esta situación y, sacándola de ella, intentar “llevarla a la verdad”. Un ejemplo: ¡en la embriaguez del poder se ha pasado por alto en la sociedad actual que, en los progresos de la tecnificación y racionalización, el poder personal de los hombres sobre la naturaleza y las “cosas” no se ha vuelto mayor sino menor! ¡Tal como los hombres, en cuanto “sujetos y objetos económicos”, están al servicio de la economía de mercancías convertida en “cosa” independiente, en lugar de que sus asuntos económicos sean una manera adecuada de su existir, así también sus instrumentos (máquinas, medios de transporte, electricidad, luz, energía...) se han vuelto tan pesados y masivos que, vistos personalmente, los hombres que tratan con ellos tienen que amoldarse en su existencia más y más a ellos, tienen que estar a su servicio, pues cada vez son usadas más existencias para mantener su “funcionamiento”!

Esto es solo un aspecto del hecho de que en la sociedad capitalista se han perdido todos los valores personales o han sido puestos al servicio de la “objetividad” técnica y racional. Si el filosofar debe poder ser aún en realidad existencialmente necesario para una existencia [Dasein] tal, tiene que intentar llevar la existencia [Dasein] a una situación en la que pueda aprehender y mantener las verdades de sus leyes esenciales. Hay que conseguir el conocimiento de las posibilidades históricas de la existencia [Dasein] actual: con la comprensión de los orígenes de esta hay que delimitar también el perímetro de sus transformaciones. La filosofía tiene que investigar, tras el análisis preciso de la existencia actual, cuáles de estas posibilidades garantizan un “modo de existencia verdadero”. Tiene que observar con exactitud cada movimiento de la existencia: impulsar el que representa un movimiento hacia la verdad, obstruir el que conduce a un modo de existencia caído.

Así puede convertirse en realidad la vocación más noble de todo filosofar: la unidad de teoría y praxis.

Con esto creemos haber señalado el lugar en el que la filosofía puede convertirse en necesaria para la existencia [Dasein] actual.

Queremos ahora intentar determinar la dirección y la tarea de un filosofar tal. Se trata del proceso de volverse concreta la filosofía, cuyas etapas más importantes se van a esbozar a continuación.

La dirección de este filosofar apunta a la existencia [Dasein] determinada contemporánea. Su tarea es llevar esta existencia [Dasein] a la verdad del existir. Para poder acercarse en general a la existencia [Dasein] en cada caso, para poder tocarla en su existencia, la filosofía concreta tiene que volverse histórica, introducirse a sí misma en la situación histórica concreta. El volverse histórica la filosofía significa, ante todo, que la filosofía concreta tiene que investigar la existencia [Dasein] contemporánea a ella en su situación histórica respecto a cuáles posibilidades de apropiación de verdades están abiertas para dicha existencia [Dasein], cuáles verdades puede desempeñar y cuáles son necesarias para ella. No en el sentido de una filosofía oportunista de la utilidad, que como

ciencia se coloca al servicio de la existencia [Dasein] fáctica y se deja emplear por ella; las verdades de la filosofía no se fundan en la facticidad, por más que tengan que ser desempeñadas en cada caso por existencias [Dasein] fácticas. Pero la filosofía concreta sabe que las verdades jamás pueden ser presentadas de manera abstracta a una existencia [Dasein] cualquiera, sino que tienen que ser aprehendidas a partir de la existencia [Dasein] existente y mantenidas en la existencia. Por ello la filosofía concreta asume en su "doctrina" la completa situación concreta de la existencia [Dasein] contemporánea en la plena determinidad de la estructura social. Solo cuando ella sabe cómo sufre y actúa esta existencia [Dasein] así determinada, cuáles son sus apuros reales, cuáles modos de existir y cuáles vías de cambio le traza la situación, solo entonces puede llevarla a la verdad y convertirse en necesidad existencial para ella. Ahora bien, ¿tal análisis de la existencia [Dasein] contemporánea orientado a su situación histórica no sería la tarea de las ciencias propiamente históricas: la historia, la sociología, la economía? Aunque indudablemente la filosofía concreta utilizará en gran parte el material aportado por tales ciencias, tendrá que romper radicalmente con el aislamiento largamente practicado por ellas. Pero en todo ello no hay que olvidar que el método del análisis filosófico es fenomenológico y que al propio método corresponde también un campo objetual propio. El objeto de la filosofía concreta es la existencia [Dasein] contemporánea, en cuanto existencia [Dasein] humana existente, en su modo de existir. En la historia se trata de la situación política fáctica de esa existencia [Dasein]; en la economía, del modo fáctico de sus asuntos económicos; en la sociología, del modo fáctico de su ser social, o en cada caso se trata de la teoría de esos modos fácticos en cuanto formación histórica (figuras políticas, económicas, sociales), pero no de su existencia misma. En la filosofía concreta se trata de la existencia [Dasein] en la plenitud concreta de su existencia, que abarca todos estos modos fácticos, precisamente como modos en los que existe la existencia [Dasein]. Además, el carácter auténticamente filosófico de este análisis se comprueba en que la destrucción de la existencia [Dasein] contemporánea tiene que ser llevada a cabo remitiéndose a su historicidad, en permanente consideración de la estructura

ontológica de la existencia [Dasein] y del mundo. Un sistema científico, una ordenación de valores, un orden social pueden ser entonces reconocidos como historicidad concreta en su significado existencial solo cuando estas figuras sean mantenidas en su facticidad frente a las estructuras ontológicas del “sistema científico”, de la “ordenación de valores”, etc., que solo pueden conseguirse por vías fenomenológicas.

En adelante, el análisis aludido de la existencia [Dasein] contemporánea tiene que ser asignado desde el fundamento de la filosofía, pero no a las ciencias históricas, porque una investigación tal no puede permanecer en el mero análisis, pues debe ser proseguida hacia las directrices normativas de la acción. Si realmente la filosofía concreta quiere conducir una existencia [Dasein] a la verdad, tiene que asaltar la esfera solo en la cual pueden realizarse decisiones: la esfera de la acción. El existir de la existencia [Dasein], en su concreción como “acontecer”, es permanentemente un modificar, un transformar las circunstancias, un obrar, precisamente un actuar. Un “bios theoreticos” será también un modificar y con ello un obrar y un actuar, incluso cuando tal “efecto” no es aludido en él, solo si en él se expresa un existir “auténtico”, si de lo que se trata en él es de necesidades existenciales. Las directrices de la acción, en las que culmina la filosofía concreta, no representarán jamás normas abstractas, imperativos vacíos, lo cual resulta ya claro a partir de lo precedente. Hay que concebir esas directrices a partir de las necesidades del existir concreto en su situación histórica y conciernen en cada caso no a una generalidad abstracta, sino a un sujeto concreto existente. La pregunta es ahora: ¿cómo llega la filosofía a tales directrices de la acción y cuál es el sujeto que debe orientarse por ellas? ¿Cómo puede la filosofía en cuanto tal acercarse a la existencia concreta? No en cuanto que eleva desde algún lugar sus verdades como vinculantes sin más ante la existencia, siendo ello suficiente para la prueba o mostración de las verdades. Si para la filosofía, en la apropiación de las verdades, de lo que se trata es de un movimiento real de la existencia, entonces no puede contentarse meramente con el conocimiento de la verdad como impulso de ese movimiento.

La existencia [Dasein] humana no existe a partir del conocer, sino a partir del acontecer destinal en una situación determinada del mundo circundante y común. El conocimiento solo puede convertirse en impulso de un movimiento existencial (que es también siempre transformación en acontecer) cuando se introduce en el destino concreto de la existencia [Dasein] abordada por él: cuando se hace cargo de la situación histórica de la existencia [Dasein] con sus posibilidades y su realidad, e impulsa el movimiento en la situación y a partir de ella. Solo por esta vía puede el conocimiento alcanzar las necesidades concretas de la existencia [Dasein] y abrirles el camino. Y un conocimiento tal se consumará y cumplirá en una transformación real que alcanza a la estructura de la existencia histórica y su mundo: no en el sentido vago de algún tipo de influjo de la "idea" sobre la realidad histórica, sino en el sentido de una transformación consciente de esa realidad con los medios reales dados por la situación.

Por tanto, la filosofía concreta solo puede acercarse a la existencia si busca la existencia [Dasein] en la esfera a partir de la cual existe: en acción en su mundo conforme a su situación histórica. En su conversión en histórica, la filosofía concreta, al hacerse cargo del verdadero destino de la existencia [Dasein], deviene pública. Tiene que hacerse cargo de la existencia de la existencia [Dasein] contemporánea a ella y esto es en el fondo solo la aprehensión del propio destino de la filosofía. Pues "contemporaneidad" no significa solo un estar temporalmente unos junto a otros, sino que es siempre un existir con los demás, una comunidad de destino. Que la filosofía está en contemporaneidad con una existencia [Dasein] concreta significa que la filosofía tiene que velar por las luchas y apuros completamente concretos de esa existencia [Dasein], tiene que asumir la "misma" preocupación [Sorge] que ella por su vida existente así y no de otro modo.

Kierkegaard ha visto de la manera más clara este carácter existencial de la contemporaneidad y su profunda obligatoriedad para la filosofía: "Pues la contemporaneidad es la tensión que no le

permite a uno dejar de lado un asunto, sino que lo obliga o a enfadarse o a creer".

Ella da "la pertinente presión cualitativa; la distancia, por el contrario, ayuda no solo a convertir algo en nada, sino también a convertir algo en extraordinario más o menos desde la nada".[67] La filosofía concreta capta la situación de la contemporaneidad como coacción a la actualidad. Si la existencia [Dasein] contemporánea debe ser llevada a la verdad, esto tiene que acontecer como movimiento de una existencia actual: de su existencia actual en la plenitud de su singularidad histórica, con toda la carga de su situación histórica. Con ello el velar por la existencia por parte de la filosofía se convierte en inquietud por los apuros completamente concretos de esa existencia. La filosofía, que en la situación de contemporaneidad se ha encontrado con su existencia [Dasein], no puede filosofar más tiempo como en un espacio vacío en generalidades "sin presión cualitativa"; ella, existiendo en la actualidad, tendrá que tomar posición clara, efectuar decisiones, elegir su punto de vista, de forma visible y accesible, preparada para toda prueba. La filosofía concreta existirá en la esfera pública, porque solo así puede acercarse realmente a la existencia. Solo cuando aborda la existencia en plena esfera pública en su ser cotidiano, en la esfera donde existe realmente, puede provocar un movimiento de esa existencia hacia su verdad. Aparte de ella, solo podría provocar un movimiento tal la autoridad absoluta, respecto a la cual se cree incondicionalmente que está en posesión de la verdad revelada.

Para la aclaración del mencionado fenómeno, hay que considerar el último desarrollo de Kierkegaard como volverse pública una filosofía concreta. Raramente una filosofía ha abierto tan profundamente el abismo de sentido entre lo eterno, absoluto, divino y la existencia [Dasein] histórica del hombre como la de Kierkegaard, raramente se ha colocado una filosofía de manera tan consciente bajo la idea de lo eterno y, valorando desde ella, estigmatizado tan duramente como huida cobarde e irresponsabilidad toda aprehensión de la historicidad, toda invocación al ser histórico-social como mundo

propio del hombre. Pero raramente también ha sido en mayor medida el asunto de un filósofo, desde el comienzo de su filosofar, la verdad de la existencia concreta y raramente un filósofo ha visto más claramente en los aprietos del simple existir la palanca de todo filosofar. De esta forma, tuvo que ocurrir que Kierkegaard, al final de su trayectoria, reconociera y aprehendiera la esfera de lo público, en la que la existencia [Dasein] contemporánea actuante existe, como la esfera propia de la eficacia, también para el filosofar colocado completamente bajo el signo de lo eterno. Él sale de la soledad: quien se había dirigido siempre solo a los "individuos", a quien el efecto público de sus libros le fue completamente indiferente, va a la calle, en el sentido socrático de esta acción: escribe artículo tras artículo en un periódico, edita libelos, concentra toda su lucha en la decisión del instante histórico. Y esta lucha en el espacio público no tiene lugar de manera que Kierkegaard contraponga abstractamente la verdad de lo eterno frente a la existencia concreta y aborde esta desde lo eterno. Más bien apunta con toda nitidez a un movimiento concreto de la existencia [Dasein] contemporánea, a una transformación "efectiva" de su existencia, y sus ataques y reivindicaciones se dirigen por eso siempre a las formas y tareas concretas de esa existencia, manteniendo ante la mirada en su totalidad las posibilidades realizables en cada momento. Solo cuando se capta en qué medida se trata para Kierkegaard, en el cumplimiento del sentido de su filosofar concreto, de la instantaneidad de una decisión real, de un movimiento y transformación reales de la existencia contemporánea, solo entonces se puede entender la dureza de sus ataques, la violencia agitadora de su aparición pública, el buscado choque con las personas representativas de la esfera pública, la concreción revolucionaria de sus reivindicaciones (como la salida de la Iglesia estatal). Solo entonces se volverá también comprensible cuán profundamente tuvo que sufrir Kierkegaard por la falta de eficacia, cuán torturante fue para él el silencio de los atacados y cómo siempre intentó de nuevo romper ese silencio.

La irrupción de Kierkegaard en el espacio público conduce, con la pregunta por su fundamento, a un problema que de nuevo se

encuentra en el curso de nuestra investigación general. ¿Cómo puede volverse real in concreto el volverse pública de la filosofía? ¿A cuál existencia [Dasein] concreta puede dirigirse la filosofía y dónde puede abordar la existencia concreta? ¿Hay una garantía para la posibilidad de un efecto existencial? Para la filosofía concreta se trata de la verdad de la existencia humana contemporánea. Llevar la existencia [Dasein] a-la-verdad significa en concreto una modificación "real" de la existencia, es decir, no solo una modificación (periférica) de sus formas y estructuraciones fácticas (formas de vida, formas culturales en el sentido usual del término), sino una modificación del modo de existir mismo, en el que se basan todas estas formas. El modo concreto de existir es la esfera propia del acontecer: la "historia". Ella es el modo como la existencia [Dasein] en cada caso aprehende y vive su destino en su mundo, a saber, como destino en una situación histórica determinada, tal como se puede mostrar y destacar a través de una determinada estructura económica y social.

Si la filosofía concreta quiere provocar una modificación real de la existencia, tiene que buscar la existencia en esta esfera del acontecer. Solo el sujeto propio del acontecer puede ser el sujeto de tal modificación. La filosofía concreta tiene que preguntar ante todo por el sujeto del acontecer. Y aquí se muestra que el sujeto del acontecer no es "el individuo". La existencia [Dasein] humana es, en cuanto histórica, esencialmente estar-con los demás y la unidad histórica es siempre una unidad del estar unos con los otros, del ser "social": es siempre una "sociedad". Los límites del estar unos con los otros, los constituyentes de la sociedad, son diferentes en las distintas situaciones históricas y tienen que ser mostrados en cada caso para esa situación.

Consiguientemente, la filosofía concreta tendría que dirigirse de este modo a la sociedad contemporánea a ella, tendría que buscarla en su situación histórica, analizar sus formas de existencia y los ámbitos de sentido y de valor aprehendidos por ella, abriéndose paso por esta vía hacia su verdad. Pero ¿no sería esto precisamente la huida, tan duramente combatida por Kierkegaard,

hacia la historia universal en cuanto desviación respecto de las dificultades muy personales del existir, en cuanto desviación respecto de la decisión última, completamente inequívoca, que en todo momento solo puede tomar cada individuo por sí mismo? Pues si la filosofía realmente y en plena concreción tiene que ver con el existir, hay que tener en cuenta que existir es algo que hace siempre solo cada individuo, y que su existencia en sentido propio no se la puede quitar ninguna sociedad. La justificación de esta objeción es indiscutible. A pesar de que el sentido del filosofar no permanece recluido en el "individuo", solo puede cumplirse a través de cada individuo y se funda en la existencia de cada individuo. Jamás puede atribuirse la concreción de la filosofía en la existencia de cada individuo a un sujeto impersonal abstracto, ni puede cargarse la responsabilidad decisiva sobre generalidad alguna.

Pero, precisamente porque para la filosofía concreta de lo que se trata es de la existencia concreta del individuo, tiene que plantearse la pregunta: ¿cómo me acerco concretamente a este individuo? ¿Existe en realidad el individuo en la situación histórica de la contemporaneidad? No basta entonces con escribir libros, cuyo destinatario es siempre solo una generalidad abstracta, si no se preocupan de quién se apropia de sus verdades y para quién es posible esa apropiación. Sócrates pudo dirigirse todavía a los individuos en el mercado y filosofar con ellos, porque en la sociedad del Estado ateniense aún existían individuos. Sus preguntas fueron obligatorias para todos los individuos con los que habló y los colocaron completamente bajo el ímpetu de la decisión. ¿A quién obligan a la decisión los libros filosóficos? La filosofía concreta no debe presuponer la existencia del individuo de manera que su alocución pueda afectarlo y alcanzarlo "sin más" a él y a su interioridad. Ciertamente, la filosofía tiene que acometer la "interioridad" de la existencia individual y debe lograr imponerse en ella, pero la interioridad no es ninguna abstracción más allá del espacio histórico y del tiempo histórico. A la existencia [Dasein] del individuo pertenece, según su ser (también cuando es aprehendido en contraposición a él), su mundo como este mundo circundante y común determinado históricamente, como mundo de la naturaleza y

de la sociedad en la plenitud de su situación única. Y este mundo del individuo no es de ningún modo una función suya, de manera que pudiera ser transformado a través de una mera modificación del individuo mismo. Más bien al individuo, en la “condición de arrojada” de su existencia [Dasein], se le ha entregado este mundo de tal manera que sus decisiones le están predadas a través del mundo (sin que por ello la seriedad de la decisión le sea quitada al individuo y atribuida al “destino” o la sociedad). La sociedad no es ni un sujeto existente junto a los individuos ni la suma de los individuos, sino que en un sentido completamente concreto la sociedad es cada individuo mismo, es el modo histórico-concreto de existencia [Dasein] del individuo. Precisamente, si de este modo la filosofía quiere tomarse en serio por una vez su inquietud por los individuos, no puede pasar por alto el mundo en que se cumple la existencia [Dasein] del individuo. El individuo existe como individuo solo en una determinada situación del mundo circundante y común, en una determinada situación del ser social. Esta no es jamás accidental respecto a él, de manera que pudiera o debiera ser “tachada” para poder conseguir la existencia “en sentido propio” del individuo. Su situación es la realidad de su existencia misma, y solo a través de ella puede el individuo ser en verdad abordado y alcanzado. Sin duda, ahora puede plantearse la cuestión de si, con todo, el camino de la filosofía no debería ir desde el individuo hacia su mundo circundante y común en lugar de al contrario. Si al comienzo no debería situarse la preocupación rigurosa del individuo por la verdad de su existencia, desde donde sería también aprehendible la verdad de su mundo circundante y común. Dejando de lado que ambos puntos de partida en tal disociación son abstracciones, el hilo conductor de la filosofía concreta es más bien la permanente correlación del individuo con su mundo circundante y común, de modo que esta pregunta solo puede ser respondida a partir de la situación histórica en la que se convierte en pregunta candente para la filosofía. Hay situaciones históricas en las cuales es posible una construcción de la existencia desde el individuo, situaciones en las cuales la transformación revolucionaria del individuo puede significar la revolución de la sociedad. Y hay situaciones históricas en las que esto ya no es de ningún modo posible, porque el modo

contemporáneo del ser social ha excluido la existencia en sentido propio del individuo. Entonces el camino de la transformación revolucionaria del individuo solo puede marchar a través de la transformación de la sociedad. Entonces el individuo no es ya el principio sino el objetivo de la filosofía, porque es el individuo como tal lo que debe ser hecho de nuevo posible. En una sociedad tal la existencia [Dasein] del individuo es necesariamente falsa, porque en una sociedad esencialmente falsa no puede existir ningún individuo esencialmente verdadero. En ambas situaciones la filosofía solo puede alcanzar al individuo en su existencia si no lo capta como sujeto abstracto, sino en la plenitud de su determinidad histórica única: si con el individuo alcanza y aprehende un mundo circundante y común contemporáneo, el ser social. La filosofía debe intervenir en el apuro de la existencia contemporánea a partir del conocimiento de la verdad que le es accesible, debe hacer avanzar la existencia conforme a sus posibilidades históricas. No es posible que la filosofía se vuelva concreta sin la adhesión de la filosofía a la contemporaneidad (en el sentido de Kierkegaard). Y lo decisivo: esta adhesión no puede quedarse jamás en una adhesión teórica. Si realmente de lo que se trata para la filosofía es de la existencia, entonces debe hacerse cargo de esa existencia y, existiendo con ella en la contemporaneidad, luchar por la verdad. El filósofo debe saber que él no tiene solo el derecho sino la obligación de intervenir en los apuros completamente concretos de la existencia, porque solo así puede cumplirse el sentido existencial de la verdad. De esta manera, al final de toda auténtica filosofía concreta está la acción pública: la acusación y defensa de Sócrates y su muerte en la cárcel, la actuación política de Platón en Siracusa, la lucha de Kierkegaard contra la Iglesia estatal.

La tarea es ahora aclarar cómo es posible filosóficamente la conexión de conocimiento y verdad con la contemporaneidad histórica. Es condición previa de ello el hecho de que la filosofía solo puede intervenir en la contemporaneidad en virtud del conocimiento, de que la tarea propia de la filosofía se plasma en los intentos de “vivificar” los conceptos del conocimiento filosófico, subordinándolos a la “vida” y llevándolos a comprender en sí el movimiento de la

vida. Además, el comportamiento de la filosofía concreta respecto a la contemporaneidad no es tal que la contemporaneidad sea en cada caso la “verdad”, respecto a la cual tenga que orientarse la filosofía. Más bien, correspondiendo con el carácter existencial de la verdad, la existencia humana en cada caso está, respecto a las verdades posibles para ella, en una relación, completamente determinada, de cumplimiento o de desacierto, de cercanía o de distancia, de esfuerzo en pos de ellas o de encubrimiento. La filosofía, al sostener permanentemente las verdades conocidas frente a la situación de la existencia contemporánea, vive en la tensión decisiva, solo desde la cual puede convertirse alguna vez en necesaria y fructífera. Conocimiento y “vida”, verdad y contemporaneidad no son mezcladas entonces de manera falsa, sino puestas en su auténtico vínculo de sentido cuando el conocimiento consumado es hecho avanzar hacia el cumplimiento de su verdad en la contemporaneidad, después de que el conocimiento mismo haya sido ganado en una preocupación auténtica por la existencia. La tensión concreta de la filosofía hacia la acción pública no conducirá en toda situación histórica a la intervención en la esfera del acontecer. Pero en situaciones en las que la existencia contemporánea es realmente sacudida en sus fundamentos, es decir, en las cuales realmente se lucha por nuevas posibilidades de ser, es una traición de la filosofía a su propio sentido (y no a algo así como a la “historia”) si se coloca a un lado y sigue trabajando en discusiones “intemporales”. Ella cumple entonces con su viejo título de “ciencia primera” solo cuando, precisamente en ese instante, se coloca al frente.

62 Publicado primeramente en Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik, 1929, vol. 62, pp. 111-128, y reeditado en H. Marcuse, Schriften, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, vol. 1, pp. 385-406 (nota del traductor).

63 Esta exposición intenta demostrar, a partir de la posición que el libro de Heidegger Ser y tiempo ha alcanzado para la filosofía fenomenológica, la posibilidad de una filosofía concreta y su necesidad en la situación actual. Propiamente, la prueba de una filosofía solo puede realizarse por sus aportaciones. Las observaciones que se encuentran a continuación no quieren sustituirlas, sino solo intentan impedir que cuando se presentan esbozos de filosofía concreta sean siempre de nuevo tachados como “no filosóficos” o, en el mejor caso, como entretenimiento respecto de la “verdadera” filosofía.

64 A continuación, nos referiremos siempre con “verdad” solo a los estados de cosas esencialmente verdaderos desde un punto de vista existencial, en el sentido antes apuntado; por lo tanto, nada de meras “correcciones” [Richtigkeiten], que nunca van al ser de la existencia [Dasein] y sus modos de existencia.

65 G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlín, Malik, 1923, pp. 94 y ss. [Historia y conciencia de clase, México, Grijalbo, ١٩٦٩, pp. ٨٩ y ss.].

66 Sobre esto cf. mi “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (en el presente volumen).

67 S. Kierkegaard, Der Begriff des Auserwählten [El concepto de elegido], Innsbruck, Brenner, 1926, pp. 94 y 101.

3. Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: Ideología y utopía de Karl Mannheim

[68]

En el libro de Karl Mannheim Ideología y utopía irrumpe toda la problemática de nuestra situación científica actual (que es la problemática de la propia existencia [Dasein] humana actual) y lo hace con tal fuerza que hace estallar el planteamiento mismo del libro. Esta problemática está centrada en la historicidad universal de la existencia [Dasein] humana y en la cuestionabilidad, resultante de esta, de la división tradicional entre ser real y ser ideal. Tal problemática tiene como conocimiento rector que toda existencia [Dasein] humana está determinada en lo tocante a su ser, hasta el fundamento de su existencia, en todas sus conductas y creaciones, por la situación histórica única en la que nació, y que la realidad encontrada, captada y configurada por la existencia [Dasein] en cada caso es, hasta el fundamento de su ser, una "realidad" solo en cuanto histórica. Con ello también el pensamiento (en el sentido más amplio) y su prestación (el mundo "teórico", "espiritual") se pondrían de manifiesto, en su historicidad conforme a su ser, como una de esas conductas y una de esas creaciones. No solo los contenidos singulares del pensamiento, ideas particulares, representaciones, conocimientos, creaciones espirituales de una época, de una nación, de una comunidad social, son desvelados en su carácter condicionado histórico, político-social, como ideologías o utopías, sino que ese carácter condicionado se extiende, como necesario e inextricable, hasta la estructura de la conciencia, hasta el "aparato categorial" del pensamiento mismo: "Cuando se dice acaso que tal época vive en tal mundo de ideas y nosotros en un

mundo diferente, o que tal perspectiva histórica concreta piensa en unas categorías diferentes de las nuestras, no se quiere mentar con ello solo los contenidos de pensamiento singulares, sino un sistema de pensamientos completamente determinado, un tipo determinado de forma de vivencia y de interpretación. Precisamente resulta funcionalizado el nivel noológico siempre que uno refiere, junto con los contenidos y aspectos concretos, también la forma, en definitiva, el aparato categorial a su situación".[69] Esta puesta en relación total de todas las verdades con lo sociohistórico (Mannheim evita el concepto, que se impone aquí, de "relativismo") provoca en el ámbito de la existencia concreta un dejar-en-suspenso todas las decisiones, acompaña toda acción con la vivencia de su carácter condicionado y aferra con ello las raíces del existir, el cual en cambio exige desde sí mismo la permanente actualidad del decidir, la permanente incondicionalidad del actuar (que experimenta todo carácter condicionado solo como aumento de la incondicionalidad). Y así formula Mannheim, ya al comienzo de su investigación, la pregunta central: "¿Cómo puede en realidad aún pensar y vivir el hombre en un tiempo en que el problema de la ideología y la utopía se plantea radicalmente y es pensado hasta el final?".[70]

Ya a partir de este esbozo de la situación del libro resulta que, en principio, la confrontación con él en cuanto asunto de la existencia necesita de un suelo más profundo que el que puede aportarle una revista. Queremos por ello intentar encontrar el camino hacia la genuina problemática fundamental persiguiendo solo un único problema: el de la verdad del ser histórico.

A partir del conocimiento científico de la historicidad universal surge el método "sociológico" de la interpretación de los productos espirituales, que se contrapone a la interpretación "desde dentro" y considera toda idea "desde instancias externas a ella", en especial desde el "ser social", y la funcionaliza respecto al "sujeto colectivo" social en cada caso y su situación social ("situación del ser").[71] Esta interpretación no es una interpretación ajena al significado, traída desde fuera, que finalmente no puede decir nada sobre el sentido propio del producto interpretado por ella, sino que pretende captar,

precisamente en esta consideración desde el ser social, el “sentido último” de su objeto: “Toda explicación sociológica, por ejemplo, al funcionalizar los productos espirituales de una comunidad histórica en relación con el ‘ser social’ que se encuentra tras ellos, pone este ser social como un amplio nexo de sentido, aunque sedimentado de modos diferentes, solo desde el cual puede comprenderse propiamente el sentido último del producto particular”.[72] De esta manera, también el marxismo resulta ahora interpretado sociológicamente, es decir, es visto y comprendido como “ideología” de una clase social determinada, del proletariado, en una determinada situación social, el capitalismo, y como tal ideología se encuentra en principio con el mismo valor junto a las demás ideologías y utopías históricas: tal como es el caso del quiliasmo de los nuevos bautistas, las ideas liberal-humanitarias de la burguesía y las ideas conservadoras (debe entenderse esto no como enumeración histórica completa, sino solo como referencia a los tipos creados por Mannheim). Dejemos de lado todavía las objeciones que se imponen por sí mismas y preguntemos qué aporta de positivo en principio esta interpretación del marxismo.

A través de la puesta en relación del marxismo en cuanto teoría con el ser social del proletariado situado “tras él”, que actúa como guía de esta interpretación, se despeja de nuevo el suelo originario para la comprensión del marxismo frente a los encubrimientos y desplazamientos del revisionismo, por un lado, y de la interpretación “sociológico-trascendental” proveniente de Kant (Max Adler), por otro. La teoría marxista se presenta desde el principio como teoría concreta de la praxis proletaria en su orientación a una acción revolucionaria, y como portador de ella, exigido históricamente, aparece solo el proletariado en cuanto clase. La teoría versa sobre una acción histórica única, completamente determinada, y sobre un portador histórico de la acción único y completamente determinado: su dimensión es la actualidad concreta. El significado de esta constatación aparentemente insignificante se torna transparente solo cuando se hace patente la desviación del marxismo hacia una sociología científica “válida universalmente”, en la que han coincidido el revisionismo y el marxismo neokantiano. Esto ha

implicado considerar el marxismo como teoría científica libremente flotante respecto a las leyes de movimiento de la vida social y, en concordancia con ello, fundamentarla en términos de teoría del conocimiento y marginar o simplemente dejar completamente fuera la praxis política concreta. Los dos ámbitos centrales de la teoría reciben de nuevo en Mannheim su lugar adecuado: tanto la relación entre teoría y praxis como el materialismo histórico, el cual es captado en su verdadero significado ontológico (que apunta al nexo de fundamentación ontológico entre ser social y conciencia, no a la relación fáctica entre ambos en una sociedad fáctica ni a la relación en general entre materialidad e idealidad).

Las aportaciones de la interpretación sociológica se volverán aún más claras si examinamos ahora las objeciones que surgen contra una interpretación tal; en esto nos limitaremos de nuevo al ámbito del marxismo. Es decir, vamos a dejar de lado las objeciones que pudieran ser presentadas contra la posición fundamental del método sociológico y nos preguntamos: si el marxismo es mostrado como ideología y como tal se coloca con el mismo valor junto, por ejemplo, a las ideas conservadoras y democráticas, ¿no es aniquilada con ello su pretensión de validez del mismo modo en que Marx creyó haber aniquilado la pretensión de validez de las ideas burguesas en cuanto ideología? Si la teoría marxista es solo el dar forma a un determinado aspecto, bajo el cual una clase determinada tiene que vivenciar e interpretar necesariamente la realidad, ¿puede entonces tener todavía realmente la pretensión de ser una teoría “verdadera”? ¿Y no son entonces el análisis de la sociedad capitalista y la teoría, fundada en él, de la revolución proletaria nada más que un recorte unilateral de esa realidad, una perspectiva histórica única y nada más? Igualmente, la burguesía capitalista, a partir de su situación con sus circunstancias, ¿tiene razón o se equivoca? Y podría añadir un marxista: ¿hay para el marxismo una interpretación más peligrosa y más hostil que esta, que aniquila completamente la decisiva incondicionalidad de la acción proletaria y tiene que conducir a un oportunismo universal?

Caractericemos previamente la dirección en la que vamos a buscar la respuesta: se puede mostrar —desgraciadamente, en este lugar no se puede hacer con la suficiente claridad— que todas las objeciones mencionadas no se mueven en absoluto en la dimensión en que se puede decidir sobre la verdad y validez de una teoría histórica, es decir, de una teoría del ser histórico. El carácter condicionado histórico concreto de una teoría, también el carácter condicionado total en el sentido esbozado al comienzo, no dice lo más mínimo sobre la verdad y validez de esa teoría, sino, precisamente, que la verdad y la validez en la esfera del ser histórico exigen realmente un tal carácter condicionado para que ella no sea desde el comienzo falsa y no válida. Una verdad histórica puede ser relativa a un único pequeño grupo histórico en la más pequeña situación temporal única y puede tener en cambio una validez incondicional, que hace estallar todo carácter condicionado a su alrededor. Tanto menos se puede decidir sobre la verdad y la validez de una teoría histórica en la esfera inmanente del contenido de esa teoría, al considerarla como ciencia pura. Todos estos intentos presuponen conceptos completamente determinados de verdad y validez, de ciencia pura como sistema ideal intemporal universalmente válido, que no se acercan en absoluto a la historicidad de su objeto. Uno de los mayores méritos de Mannheim es haber dirigido la mirada de nuevo a aquella esfera solo en la cual se puede decidir acerca de la verdad y validez de una teoría histórica, y haber mostrado que aquí no se puede continuar con el concepto tradicional de verdad, sino que para ver esta problemática hay que ahondar en una dimensión más profunda. Queremos intentar clarificar esto en relación con nuestro problema concreto.

La interpretación sociológica dice: el socialismo —como teoría, fundada y elaborada por Marx, de la sociedad capitalista y de la revolución proletaria— es el modo en que el proletariado como clase tiene que vivenciar, captar y configurar la realidad a partir de su situación social. No es ninguna ciencia libremente flotante universalmente válida, sino una función histórica de la situación de la clase proletaria, y según su sentido solo puede comprenderse a partir de esta función suya. Sigamos por un momento con la

problemática de la verdad. El conocimiento que la sociología moderna alcanza de este modo lo ha expresado Marx mismo siempre de nuevo con inconfundible claridad. En lugar de citar innumerables lugares, quedémonos con solo uno, mencionado por el propio Mannheim: “El comunismo no es para nosotros un estado de cosas que haya de ser producido, o un ideal por el que tenga que orientarse la realidad. Denominamos comunismo al movimiento real que supera el estado de cosas actual. Las condiciones de ese movimiento resultan de los supuestos actualmente existentes”.[73] Apenas puede creerse que el “desarrollo del socialismo desde la utopía a la ciencia” haya podido ser comprendido de hecho como si el socialismo debiera convertirse en una ciencia objetiva universalmente válida o fundamentarse en una ciencia tal, ¡cuando, por el contrario, ciencia tiene aquí solamente el sentido e implica la tarea de relativizar, mediante análisis concretos, toda validez universal y objetividad libremente flotante, y de referir la verdad a una única clase en una situación única! ¡Cuando la verdad de la teoría y la verdad de la acción se encuentran aquí encerradas de manera única en la inextricable unicidad de la situación histórica y de su portador!

Pero aquí chocamos de nuevo con el problema de la verdad. La teoría misma se presenta con una pretensión de verdad y validez. La clase misma quiere realizar una verdad a partir de su situación, su acción quiere ser una verdadera acción. ¿Qué significa aquí, qué puede significar aquí todavía verdad si la teoría, desde sus contenidos hasta la estructura de sus categorías, es solo la función del ser social de una clase en una determinada situación? Cuando, del mismo modo, otras clases contraponen necesariamente desde su situación a esta teoría otras diferentes, ¿parece cambiar en consecuencia la verdad con cada situación y cada clase, incluso quizá con cada grupo diferenciado aún más pequeño?

Veamos cómo Mannheim intenta resolver la problemática abordada aquí. Él propone dos caminos cuyas direcciones se pueden caracterizar mediante los conceptos, introducidos por él, de “conciencia verdadera y conciencia falsa”, por un lado, y de

“totalidad dinámica”, por otro. Sigamos por el momento el primer camino.

“Falsa es [...] una conciencia cuando se orienta por normas en concordancia con las cuales no se podría actuar en una fase del ser dada ni con la mejor intención”, o bien, cuando piensa en categorías, “vive en vínculos de sentido”, “en concordancia con los cuales uno no podría en absoluto orientarse consecuentemente respecto a la fase dada del ser”.[74] ¿Y qué quiere decir aquí fase del ser? Una “figura histórica concreta del ser social”, un “orden de vida vigente concreto, es decir, que tiene efectividad”.[75] En consecuencia, sería verdadera por ejemplo una teoría, como expresión de una conciencia de clase, cuando los contenidos exigidos por esa teoría pueden ser realizados en la fase del ser dada; así, el socialismo sería verdadero cuando se pudiera realizar a partir del orden de vida vigente del capitalismo. Ya en esta formulación se ve que es aquí donde comienza lo cuestionable. ¿Dónde reside el fundamento de la decisión sobre si una realización es posible? En la noche previa a la Revolución de Octubre la teoría de Lenin parecía claramente una “conciencia falsa”: ¿se convirtió en una “conciencia verdadera” pocas horas después? ¿En realidad puede hablarse con sentido todavía de la verdad cuando el lugar de la verdad es buscado en la relación completamente opaca entre una conciencia y un ser contrapuesto de modo trascendente a esta conciencia y solo se sustituye el término tradicional, cuestionable por completo, de “concordancia” [Übereinstimmung] por el término, al menos igualmente cuestionable, de “correspondencia” [Entsprechung]?

En este intento de solucionar la problemática de la verdad mediante una teoría de la “correspondencia” entre conciencia (pensamiento) y ser (fase del ser histórico, orden de vida...), se manifiesta una carencia fundamental del método sociológico: la falta de reflexión sobre el ser de la propia fase del ser histórico (una reflexión que quizá deba retrotraer la sociología a la filosofía). También Mannheim toma la fase del ser histórico en cada caso como dato último asumible e irreductible para el método sociológico: ¡aquí se detiene de repente la destrucción de la realidad en historicidad! Pero una

consideración más detallada podría mostrar que la fase misma del ser histórico no es algo último, sino que en su misma historicidad apunta más allá de sí. Queremos mencionar solo dos caracteres de ser de la fase del ser histórico, a partir de los cuales puede volverse clara tanto la incapacidad de esta para ser la instancia de la decisión sobre la verdad como la necesidad de un ulterior retroceso de la problemática de la verdad.

Las grandes fases del ser, aparentemente estables, persistentes e inequívocas (feudalismo, primer capitalismo, capitalismo desarrollado), no pueden ser adoptadas como las unidades últimas fundamentadoras para una interpretación sociológica, pues son tales unidades solo en esa inseparabilidad de pensamiento y ser, teoría y realidad, ideología y realidad, que precisamente la sociología quiere disolver. Si se las toma como punto de partida antes de esa disolución, permanecen entonces más o menos como abstracciones arbitrarias. Pero si se las analiza en su carácter propio de situación, se convierten en dinámicas, fluctuantes, ambiguas en sí mismas: se descomponen en “situaciones parciales”, a las cuales corresponden nuevamente “sujetos colectivos” más pequeños (naciones, estamentos, clases, partidos, estratos sociales, grupos económicos, etc., y sus situaciones). De ello resulta que una situación histórica es solo en una continua transformación y ambigüedad: ¡en cuanto histórica ella acontece en continua concreción actual y de tal manera que la conciencia, que según Mannheim debe “corresponder” o ser adecuada a ella, la hace acontecer antes de nada, lo cual constituye su concreción actual y la caracteriza como respectiva fase dada del ser!

El segundo carácter de ser del acontecer desatendido por la interpretación sociológica es el momento intencional de todo acontecer. Toda situación histórica realiza algo, que ya le tiene que estar dado previamente, todo orden de vida se comporta respecto a algo, toma posición respecto a algo, configura algo, que según su sentido es trascendente a ella, y precisamente en tales comportamientos, tomas de posición, configuraciones puede ser ella misma, como situación y orden de vida, verdadera o falsa.

Volveremos sobre esto más adelante; en este momento habría que indicar solo que precisamente el método sociológico no puede asumir la fase del ser histórico como fundamento simplemente dado y convertirla en instancia concreta de la decisión sobre la verdad. Pues entonces seguro que se pondría al alcance de la objeción, que con tanta frecuencia se ha realizado ya contra la tesis fundamental del materialismo histórico sin alcanzarla, de que toda fase del ser social contiene en sí ya la "conciencia" respectiva y la contiene constitutivamente, es decir, que su fase del ser se deja abordar en su sentido histórico concreto precisamente solo por la "conciencia" viva y "efectiva" en ella. Pero entonces se agudiza otro peligro cuyo significado en el marxismo solo difícilmente se puede minusvalorar. Si se pasa por alto que la fase misma del ser sociopolítico no es lo último, sino que, en cuanto histórica, necesariamente puede y debe ser transformada y apunta más allá de sí, puede ser ella misma "verdadera" o "falsa" y, por lo tanto, no puede nunca ser el lugar originario de la verdad y la instancia de su validez, entonces en efecto es casi inevitable el oportunismo total, al que ya tiende, por otra parte, la concepción dialéctica del marxismo mal entendida. La auténtica dialéctica jamás admite una fase dada del ser como instancia de la verdad o falsedad de una teoría y de la acción fundada en ella, tampoco de la posibilidad de verificación de la verdad en la praxis concreta, sino siempre solo como instancia para la elección acertada entre las posibilidades pretrazadas de verificación.

Resumiendo: el primero de los caminos propuestos por Mannheim para salir de las dificultades de la problemática de la verdad no lleva a ninguna parte. No solo permanece oscura la "correspondencia" exigida entre "conciencia" y "fase del ser" y vuelve a caer en fallos tradicionales, sino que la fase dada del ser apunta en cuanto histórica más allá de sí en cuanto verdadera o falsa ella misma, y no puede proporcionar el suelo para la decisión sobre la verdad.

Pero Mannheim muestra aún un segundo camino: el de la "síntesis dinámica". A pesar de su necesaria condicionalidad histórica, las respectivas ubicaciones y las teorías que corresponden a ellas son,

precisamente en cuanto históricas, no equivalentes. Si es cierto que todas dan solo aspectos parciales del conjunto de la realidad, que como tal se sustrae por principio a una captación adecuada, en cambio se complementan entre sí precisamente en su particularidad, pues cada una saca a la luz una nueva parte del conjunto hasta entonces encubierta. “Precisamente por eso, porque todos estos aspectos de la observación surgen en la misma corriente de lo histórico y lo social, porque por tanto su particularidad se constituye en elementos de una totalidad en devenir, se da la posibilidad de su contraposición, siendo su visión conjunta una tarea que se plantea continuamente de nuevo y que hay que completar”.[76] Aunque naturalmente una síntesis tal de todas las ubicaciones históricas posibles no puede ser nunca “absoluta, intemporal”, sino solo una síntesis siempre dinámica, “que hay que efectuar de nuevo de tiempo en tiempo”, reside aquí ya sin embargo una posibilidad de distinción entre ubicaciones y teorías verdaderas y falsas. Verdadera sería aquella que hubiera elaborado y efectuado la síntesis más amplia de aspectos parciales precedentes y realizara, en consecuencia, el óptimo históricamente posible de la visión total.

Dejamos en suspenso la cuestión de si una tal “mediación dinámica” puede aproximarse alguna vez a la verdad, si también en el ámbito del ser histórico la verdad excluye desde sí misma toda mediación y solo puede ser alumbrada en realidad en un dirigirse inmediato a los entes. En cambio, nos preguntamos: ¿cuáles son los supuestos concretos de una síntesis de ese tipo? Mannheim fundamenta en una síntesis tal la verdad del marxismo: el “mérito” de la teoría marxista reside para él en que ha elaborado en sí misma la “problemática precedente” y ha mediado el intelectualismo extremo de las ideas burguesas-liberales y el completo irracionalismo de las ideas conservadoras y los ha incluido en ella misma.[77] Se podría preguntar en seguida si la aportación histórica decisiva del marxismo reside en esta mediación y no más bien en la inmediatez, a saber, en la inmediatez fundada históricamente, con la que aquí se estableció un final y un comienzo. Pero, incluso cuando admitimos esto por un momento, ¿qué significa en este caso el hecho de la síntesis? Esta solo puede acontecer bajo dos condiciones: que las

teorías mediadas sean históricamente precedentes y que la nueva posición esté configurada históricamente de tal modo que haga posible la visión más amplia. En ambos casos, la fase dada del ser representa de nuevo la instancia última de la decisión: el segundo camino retorna por lo tanto al primero. Solo bajo el supuesto de que la fase del ser histórico en cada caso sea también eo ipso la fase del ser históricamente "verdadera" puede tal síntesis garantizar el óptimo de verdad. Pues del mero carácter de síntesis no se sigue en ningún caso su mérito frente a las teorías mediadas, dado que la síntesis más amplia puede ser del todo falsa precisamente a causa de su mediación, incluso cuando sea algo más que una mera acumulación de aspectos precedentes. La moderna sociología permanecería deudora de lo que supuestamente se derivaría de la historicidad universal de la existencia [Dasein] humana y de su mundo, a saber, ¡que solo en la mediación reside la salvación y que todo acceso inmediato y toda decisión inmediata estarían descartados por la historia!

Karl Mannheim no pertenece a los sociólogos que se desentienden de la responsabilidad existencial de su investigación científica y ven cumplida su tarea cuando a la luz de su génesis social han destruido, y con ello relativizado, todos los contenidos espirituales visibles para terminar entonces con el discurso: esta es ahora nuestra situación científica que debemos expresar; lo que se deriva de ello para nuestra existencia [Dasein] concreta actual es otro asunto y ya no concierne a la ciencia. ¡Como si la ciencia auténtica pudiera contentarse alguna vez con la mera expresión de sus resultados! Las palabras finales del ensayo "¿Es posible la política como ciencia?" fueron escritas a partir de la conciencia de tal responsabilidad concreta: "Si alguna vez la política puede convertirse en ciencia, será precisamente en este estadio donde, por un lado, el ámbito histórico que tiene que dominar se aclare tan ampliamente que se haga traslúcido en su construcción y donde, por otro lado, ascienda desde la ética una voluntad que signifique para el saber no ya una contemplación ociosa, sino una autoaclaración y en este sentido un precursar la acción política".[78] Pero entonces hay que dirigir el esfuerzo ante todo a encontrar el camino de vuelta

precisamente desde el saber de la condicionalidad histórica última de la situación a la incondicionalidad de la verdad y a la inmediatez de la decisión, sin las cuales no es posible ni lo "político" ni la acción. Y entonces tampoco puede "el investigador, que realiza esta investigación histórica", "eludir la problemática de la verdad en sentido último" y darse por satisfecho con una "postergación de la decisión noética".[79] Eso sería no solo un retroceso en general hacia la ausencia de responsabilidad, libremente flotante, de la "ciencia pura": aplicado al problema concreto de la presente discusión, tal "postergación de la decisión" y tal "elusión de la problemática de la verdad" significan el peligro mortal para el marxismo, el cual —como toda teoría de la praxis concreta— no hay nada que soporte peor en la situación presente que un mediar y un sujetar aquellas tensiones y presiones de la decisión inmediata, solo en las cuales se manifiesta la auténtica historicidad.

Por lo tanto, queremos intentar dar un impulso aún mayor hacia delante a esta problemática a partir de la posición de Mannheim, no hacia una solución, pues esta no se encuentra ahí como algo a lo que se podría apuntar, sino hacia la dimensión de dificultades solo a partir de la cual, según nuestra opinión, puede pretenderse una solución de la problemática de la verdad. Su dirección la acabamos de conocer: la fase del ser histórico no está dada como último fundamento, sino que apunta desde sí más allá de sí, trascendiéndose a sí misma. Queremos ver cómo a partir de esta trascendencia la problemática de la verdad sufre un desplazamiento peculiar.

De aquí resulta en principio que verdadero o falso en el ámbito de la historia no es solo una conciencia, un pensamiento, una teoría, sino también una situación concreta y su orden de vida mismos. A pesar de la necesaria condicionalidad histórica de toda conciencia y de la necesaria condicionalidad del propio desarrollo histórico —que parece excluir una pretensión de verdad más allá de la situación respectiva—, esas situaciones y sus portadores mismos aparecen como verdaderos o falsos, no son "equivalentes" en relación con la verdad y la falsedad.

Hay que partir de esta proposición completamente fundamental. De la mera facticidad —aunque sea históricamente necesaria— del orden de vida capitalista no se sigue en ningún caso su equivalencia histórica frente a los órdenes de vida feudal o socialista. Decimos equivalencia "histórica", es decir, prescindiendo completamente de una eventual valoración que trascienda la historicidad: con plena consideración y reconocimiento de su ser devenido históricamente necesario y de su posición espacial y temporal en el desarrollo histórico, el orden de vida capitalista representa un comportamiento determinado único con la totalidad de la realidad concreta y una específica configuración de ella, cuya expresión es precisamente ese orden de vida, y este orden, como tal comportamiento y configuración, se puede valorar frente a los comportamientos y configuraciones feudales y socialistas. Si la actitud natural efectúa continuamente tales valoraciones, hablando de ascenso y descenso, progreso y retroceso, pasado mejor y presente peor, etc., entonces, a pesar de toda posible duda respecto del criterio de valoración —el cual tiene que permanecer en pie provisionalmente a pesar de toda duda respecto a él—, se posee el conocimiento auténtico de que aquí hay algo que puede ser en realidad valorado, que puede ser verdadero o falso; de que el orden de vida histórico presente no representa, por ser histórico, toda instancia de valor y de verdad; de que él mismo apunta todavía más allá de sí y no es algo último.

Pero, aun cuando se admita esto, se puede objetar que la situación histórica prescribe justamente entonces con necesidad incondicional la realización de determinados órdenes de vida. Aunque unos puedan ser mejores o peores, verdaderos o falsos frente a otros, en una fase del desarrollo histórico solo pueden ser realizados justamente unos órdenes de vida, de manera que, a pesar de que se pueda efectuar una valoración, permanece sin embargo históricamente irrelevante, pues es introducida en la historia desde fuera. Esta objeción olvida en principio que toda condicionalidad y necesidad del acontecer en el ser de la historia misma no puede superar la ley esencial de que acontecer es necesariamente en cada instante un transformar, que toda situación histórica lleva en sí su propia superación. Pero si por un momento dejamos de lado esto, la

objeción no dice nada contra la posibilidad de la diferencia de valor de los órdenes de vida históricos y sus portadores: solo dice algo contra la posibilidad de la transformación del valor fuera del orden definitivamente trazado por la situación respectiva. En este contexto recibe nueva luz el hecho de que la concepción marxiana de la historia llega a una tal diferencia de valor de las “fases del ser” históricas y sus portadores. Lo que hace “verdadera” a la acción revolucionaria del proletariado, la cual lleva a su final el derrumbe de la sociedad capitalista y comienza la construcción de la sociedad socialista, no es solo la necesidad, indiferente respecto a todo valor, del desarrollo histórico, sino el evidente valor superior del “orden de vida” socialista frente al capitalista. La necesidad del desarrollo histórico designa y exige solo al portador de la acción, lo muestra como el único portador y a la acción como necesaria. Pero esto es solo una mitad de la verdad, en la que en efecto se prefiere comúnmente situarse y permanecer, en el mejor de los casos, bajo la fascinación de un concepto falso de ciencia válida universalmente y libre de valores, que al parecer tiene que garantizar todavía el ideal de la sabiduría —en el mejor de los casos—, ¡la mayoría lo hace, sin embargo, desgraciadamente por motivos del todo diferentes! Aquí es importante, justamente para los marxistas, la apropiación por fin de los contenidos resaltados ahora de nuevo por Mannheim. La otra mitad de la verdad es que, en el desarrollo histórico necesario, que designa al portador y la acción, se constituye también el orden de vida por realizar en la acción: la “fase del ser” de la sociedad socialista misma como la “verdadera” frente a la capitalista.

Formulado de modo general: en el desarrollo históricamente necesario se constituye de una manera todavía completamente inaclarada una “valencia” específica de la situación respectiva, de su portador y de su orden de vida, es decir, una relación específica de ellos respecto a la verdad o la falsedad. Y se constituye precisamente en la dimensión que remite más allá de la respectiva situación en cuanto facticidad, como comportamiento respecto a algo, como configuración de algo determinado, cuyo sentido ya no es inmanente a él. Los modos de comportamiento y configuración

en un orden de vida son verdaderos o falsos frente a los de los demás, de manera que estos caracteres —independientemente de cómo sea en cada caso la valoración— no se adhieren jamás a esos órdenes de vida en cuanto meras facticidades históricas, sino a los comportamientos y configuraciones de la existencia [Dasein] humana y su mundo realizados en y a través de esas facticidades. Pero con ello estamos de nuevo frente a la cuestión ineludible de la instancia y del criterio de tales valoraciones y verdades.

Sobre esto podemos sostener negativamente lo siguiente: la vinculación con el ser por parte de una teoría y la condicionalidad histórica de un orden de vida no significan en cambio que las verdades pretendidas por esa teoría y realizadas en ese orden de vida tengan su instancia solo en el respectivo portador histórico de ellas, de manera que la validez de esas verdades esté referida solo a los portadores de esas teorías y órdenes de vida y a nadie más. Por ejemplo, es una verdad, cuya vigencia no permanece encerrada en el ámbito de validez de la "ideología" de la cual surgió, el hecho de que la configuración, exigida en la sociedad socialista, de la vida en común de los pueblos sobre la base del internacionalismo sea de valor superior (prescindiendo completamente de la posibilidad de su realización) que la realizada en la sociedad capitalista. Esta verdad pudo originarse quizá solo de una ideología y ser descubierta solo en una ideología, pero en cuanto descubierta reside en una esfera que, según su ámbito de validez, es más amplia que la ideología. La verdad es, en cuanto descubierta, trascendente respecto a la dimensión ideológica a partir de la cual fue descubierta. ¿Pero cuál es esa misteriosa dimensión?

Aquí, donde la cuestión es buscar orientaciones para investigaciones concretas posteriores en ámbitos de problemas determinados, solo se pueden dar breves indicaciones que sin embargo son quizá suficientes para una primera aclaración, porque ya hemos topado con esa dimensión en varias ocasiones. En esa trascendencia característica del acontecer se hacen visibles conexiones que vuelven cuestionable el carácter de hecho último de la fase del ser histórico. Ni la situación histórica respectiva como

facticidad ni el desarrollo histórico continuo como serie causal sin huecos de tales facticidades constituyen la plena realidad del acontecer, sino que esas facticidades se constituyen a sí mismas primeramente en el seno de una realidad, cuyas estructuras fundamentales sirven de base a todas las realizaciones fácticas en la historia. Todas las situaciones históricas son, en cuanto realizaciones fácticas, solo modificaciones históricas de tales estructuras fundamentales, que son realizadas de manera diversa en cada orden de vida. El modo de realización de la vida humana en común en la sociedad capitalista, por ejemplo, es una realización completamente determinada de las estructuras fundamentales de la vida humana en común en cuanto tales y no acaso de estructuras fundamentales cualesquiera formal-abstractas, sino de estructuras altamente concretas. Verdad y falsedad residirían entonces en la relación de las realizaciones fácticas con tales estructuras fundamentales: un orden de vida sería verdadero si las satisface, falso si las oculta o encubre.

Desde esta perspectiva, según nuestro parecer, puede encontrarse quizá la respuesta a las preguntas formuladas por Mannheim. Pero tal respuesta es solo posible —a ello se ha referido Mannheim con toda nitidez— si la problemática abordada por él no se cierra precipitadamente o tal vez se deja de lado, sino que se asume y se impulsa hacia delante hasta el extremo. Solo puede pretenderse la recuperación del suelo de la auténtica decisión, sin el cual ninguna existencia [Dasein] puede existir a largo plazo, en camino hacia la historia, no más allá de ella. El libro de Karl Mannheim es un primer hito en ese camino, justamente porque no se tranquiliza con ninguna positividad aparente, sino que tiene el valor para el último desasosiego.

68 Publicado en Die Gesellschaft, vol. 6, 1929, pp. 356-369 (nota del traductor).

69 K. Mannheim, Ideologie und Utopie, Bonn, Friedrich Cohen Verlag, 1929, p. 10 [traducción castellana: Ideología y utopía, México, FCE, ١٩٤١].

70 Ibid., p. 3.

71 K. Mannheim, “Ideologische und soziologische Interpretation geistiger Gebilde” [Interpretación ideológica y sociológica de las configuraciones espirituales], en Jahrbuch für Soziologie,

ii

, 1926, pp. 424-440.

72 Ibid., p. 431.

73 Marx y Engels, Deutsche Ideologie, en Marx-Engels-Archiv I, ed. cit., p. 252 [La ideología alemana, ed. cit., p. 37].

74 Mannheim, Ideologie und Utopie, ed. cit., pp. 50 y ss.

75 Ibid., pp. 170 y ss.

76 Ibid., p. 119.

77 Ibid., pp. 89 y ss.

78 Ibid., p. 168.

79 Ibid., p. 39.

4. ¿Un marxismo trascendental?

[80]

Estas consideraciones no quieren realizar en ningún caso una aportación a la importante discusión sobre la relación entre marxismo y filosofía. Más bien presuponen ya una decisión sobre esa cuestión, de tal modo que no conciben la filosofía como una mera “idea descabellada”, como “cielo vaporoso de la fantasía”, sino como un poder histórico muy real con el que el marxismo, como teoría de la revolución proletaria, tiene que confrontarse seriamente en determinadas situaciones. El carácter “ideológico” de la filosofía no le quita nada de su sentido como factor histórico. Solo es necesario ver la filosofía tal y como es: como la expresión científica de una determinada actitud fundamental humana, a saber, de una actitud fundamental frente al ser y los entes en general, en la que con frecuencia puede llegar a manifestarse una situación sociohistórica más clara y profundamente que en las esferas prácticas de la vida cósicamente solidificadas.[81] Así, hoy tenemos la curiosa situación de que la mayoría de los teóricos marxistas se confrontan con un concepto de filosofía “burguesa” que ya la propia filosofía burguesa ha reblandecido y sobrepasado desde dentro,[82] por lo que queda completamente fuera del alcance de la discusión marxista. Todo esto arroja una nítida luz sobre la situación de las clases en la sociedad burguesa actual. En muchos ámbitos de la investigación científica vive una actitud fundamental que ya no tiene que ver con las formas de vida conocidas de la sociedad capitalista y ha anticipado ya un buen trecho del desarrollo histórico.

La tarea asumida por esta investigación es realizar una confrontación con la problemática de “Kant y Marx”, es decir, con los intentos de establecer una vinculación interna, significativa, entre el

marxismo y la filosofía kantiana. Tales intentos no nos interesan en cuanto interpretaciones y opiniones de profesores, sino como expresión justamente de una actitud fundamental que es de gran significación para la teoría y la praxis marxista. Vemos la necesidad de nuestra investigación en que aún parece faltar una confrontación de principio con esos intentos y, en segundo lugar, en que esos intentos parecen señalar un agudo peligro, aún hoy, de desviación y debilitamiento del marxismo. Vamos a tomar a Max Adler como el representante más visible y serio de tal actitud fundamental, cuyos escritos, desde su primer trabajo en los "Marxstudien" en 1904, giran en torno a este problema.

Max Adler no quiere quizá interpretar la filosofía kantiana como precursora del marxismo o reinterpretar el marxismo en el sentido de la filosofía kantiana. No se trata en él de una aclaración de Marx, tampoco del procedimiento primitivo de concebir determinados pasajes de Kant, especialmente en el ámbito de la filosofía social, como puntos de partida para el posterior socialismo científico. Sino que se trata, por un lado, de mostrar la filosofía kantiana como el "comienzo de una filosofía de la conciencia social", como una fundamentación teórico-cognoscitiva de la ciencia social,[83] y, por otro, de "examinar a fondo el trabajo teórico de Marx con una conciencia lógica afilada mediante la teoría del conocimiento de Kant".[84] La vinculación interna entre Kant y Marx es vista por lo tanto en que ambos fundamentan una teoría de la experiencia social sustentada en la teoría del conocimiento; Kant, sin la conciencia del significado revolucionario de su filosofía en esa dirección (hacia lo social); Marx, con la plena conciencia de su decisiva aportación. Esta afirmación culmina en la sentencia de que Marx "ha ganado el a priori de la teoría social", el "único medio de pensamiento con el que puede dominarse esta infinita complejidad del acontecer en su legalidad formal". Así, para Max Adler El capital se convierte en una crítica de la economía política, "tomando la palabra crítica en sentido kantiano".[85] Marx habría dado la "fundamentación trascendental" a la teoría social, que en Kant aún conservaba un carácter fuertemente metafísico;[86] el método trascendental habría encontrado en Marx una nueva realización, mientras que Kant, por otro lado, fue quien,

mediante su filosofía crítica, ganó el terreno sobre el que podía crecer, depurada trascendentalmente, la teoría de la experiencia social. Vamos a dejar de lado las otras muchas líneas que según Adler conducen desde la filosofía práctica de Kant hacia Marx y nos vamos a limitar en principio a esta formulación central del problema.

Tenemos aquí por lo tanto una afirmación con un significado de gran alcance para nosotros: se sostiene una auténtica vinculación interna entre la filosofía kantiana y la teoría marxiana, y se ve el método trascendental como el fundamento de ese vínculo de sentido. Queremos articular nuestra confrontación de la siguiente manera: en la primera parte se va a plantear a la filosofía trascendental la cuestión de si realmente da y puede dar una fundamentación (crítica) de la experiencia social. En la segunda parte se va a investigar cómo fundamenta Max Adler su tesis y si esta fundamentación hace justicia al sentido de la filosofía trascendental. En la tercera parte se planteará la pregunta de si es posible en general una fundamentación teórico-cognoscitiva de la experiencia social y se indicará cómo consigue Marx el acceso al ser y acontecer social (en el método dialéctico).

I

Si dirigimos nuestra primera pregunta al método trascendental, con ello no se arrancará de manera arbitraria un trozo de la filosofía de Kant, conduciendo la investigación de manera falsa o unilateral. A partir del método de un trabajo científico puede reblandecerse más fácilmente tal trabajo y puede hacerse visible y comprensible un sistema como actitud y una filosofía como filosofar. El modo y la dirección de un investigar permite conocer de la manera más fácil cómo el mundo sale al encuentro del investigador y es captado por él, no como si con ello se hubiera dicho ya algo sobre la verdad de ese trabajo, sino que desde aquí se puede indagar dónde hay que buscar esa verdad. Así como el método dialéctico de Marx significa

directamente una praxis actual y una toma de posición concreta en una situación histórica determinada, también el método trascendental señala a una toma de posición tal: la cual no sería mera imagen especular o reflejo del estado de cosas social vigente (no hay precisamente para el marxismo nada más peligroso que tal interpretación superficial), sino, cuando se ha convertido en viviente con verdadera seriedad, expresión de una auténtica actitud fundamental humana que, a pesar de estar arraigada en la situación histórica de la existencia [Dasein] humana pasada, puede seguir teniendo efectos con propia vitalidad a través de la historia.

Vamos a referir al principio algunos pasajes esenciales que permiten clarificar el sentido del concepto “trascendental” en Kant en relación con la metodología.

“Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori”.[87] La lógica trascendental se “ocuparía también del origen de nuestro conocimiento de los objetos, en cuanto que no se puede atribuir tal origen a esos objetos”. “No todo conocimiento a priori debe llamarse trascendental, sino solo aquel mediante el cual conocemos que y cómo determinadas representaciones (intuiciones o conceptos) son empleadas puramente a priori y son posibles (esto es la posibilidad del conocimiento o del uso de este a priori)”.[88] Una deducción es trascendental, en contraste con una empírica, cuando muestra el modo en que “los conceptos a priori pueden referirse a objetos”.[89] “La deducción trascendental de todos los conceptos a priori tiene, pues, un principio por el que debe regirse toda la investigación y que consiste en que tales conceptos han de ser reconocidos como condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia”.[90]

En la crítica de la razón se fusionan entonces las diferentes definiciones del concepto “trascendental” en el sentido del método trascendental. Hay que intentar perfilar a continuación este sentido.

1. El método trascendental significa en su enfoque una evitación consciente y sistemática de los objetos tal como nos los encontramos como realidad en la experiencia espaciotemporal. Eso no excluye que en el transcurso de la investigación se tenga continuamente a la vista esa realidad como ejemplo, verificación o aplicación, pero ella no es jamás el “hilo conductor” del método. El interés capaz de dar la orientación y el objetivo de la investigación reside en otro lugar. No tiene que investigarse el aquí y ahora de la realidad tal como esta sale al encuentro en el trato cotidiano o es vista en la “actitud natural”, ni las regularidades existentes en ella, ni la existencia [Dasein] concreta del hombre y su comportamiento respecto al mundo, sino la posibilidad de ese mundo y de sus regularidades. La pregunta trascendental, de manera provisionalmente general, reza: ¿cómo es posible en general la realidad concreta como sistema científicamente investigable de la experiencia, como “verdad” del conocimiento? Para poder conocer la actitud fundamental de esta metodología, hay que clarificar todo lo que ya implica un punto de partida tal. Implica, ante todo, un examen radical de la experiencia y de la realidad concreta dada en ella en relación con su “validez” (mucho más radical que la duda racionalista de Descartes, que encuentra reposo más rápidamente que la crítica kantiana), un arrojar al hombre completo (no solo al cognoscente, sino también al agente) de vuelta a la posibilidad de su mundo, una “crítica” en el sentido más difícil, no solo de la razón teórica, sino también de la práctica. Es una crítica que extrae el centro de gravedad de la vida desde el existir en el cotidiano mundo circundante y común, y lo coloca en un lugar completamente diferente al quitarle a ese mundo en sus lugares centrales la independencia y legalidad intrínseca y remitirlas constitutivamente a una legalidad diferente, cuyo campo es justamente el campo de la filosofía trascendental.

Observemos por un instante qué enorme tendencia revolucionaria puede residir en una crítica tal. El concepto de posibilidad como concepto central del método trascendental puede en efecto poner en cuestión la realidad hasta el extremo. Tomado en plena concreción puede conducir él mismo a una disolución de las categorías

rigidificadas de la realidad y a sacudir esta en cuanto realidad existente (el reconocimiento de las categorías como “formas de existencia” [Daseinsformen] en Marx marcha en esta dirección). Kant no ha asumido esta dirección, la cual no podía ser asumida en absoluto en el seno de la filosofía trascendental. Vamos a ver en seguida cómo en el método trascendental resulta efectiva una tendencia diferente, que determina luego de manera decisiva el camino de la filosofía crítica.

2. El fundamento de la evitación radical de la realidad (por realidad entendemos aquí siempre el correlato completo de la experiencia “natural” cotidiana, y no acaso en cuanto mero “material” de la experiencia, como dato de la sensibilidad o algo parecido) se manifiesta en la afirmación de que la necesidad y la universalidad serían los criterios del conocimiento “puro” y de que la necesidad y la universalidad jamás podrían fundarse en la experiencia de la realidad. Esta proposición, establecida por Kant directamente como axioma, encierra en sí desde el comienzo el idealismo y el apriorismo trascendental. En el campo de la conciencia trascendental se descubre la posibilidad de todo conocimiento verdaderamente necesario y universal, mediante el cual se constituye primeramente la experiencia en general. Ahí se encuentran las formas puras de la intuición y los conceptos del entendimiento (categorías), bajo los cuales es contemplada y captada desde el principio la realidad, cada aquí y ahora. Entonces, en efecto, la verdad de la realidad cesa de ser un problema, puesto que es garantizada a priori mediante la síntesis trascendental de la conciencia pura, cuya obra es propiamente tal verdad y mediante la cual esta es constituida como “verdadera”. Pero con esto emerge otro problema: ¿cómo son posibles esas formas aprióricas puras y esos conceptos mismos y cómo es posible su aplicación a los objetos de la experiencia? La posibilidad de la realidad “verdadera” es asegurada (mediante el apriorismo de la conciencia), pero la posibilidad de esa misma posibilidad se convierte en un problema, en el problema propiamente trascendental.

Interrumpamos de momento aquí la caracterización del método trascendental. La crítica radical, la puesta en cuestión de la realidad llega a su final en el instante en que esta es salvada mediante el a priori de la conciencia pura. Con ello se abrió un ámbito hasta ahora desatendido por la filosofía, que fue investigado por la filosofía trascendental en toda su amplitud. Ella descubrió que no solo el mundo del hombre cognoscente, sino también el del agente, se encuentra bajo el a priori, y con ello también la verdad de la "praxis", como antes la verdad de la teoría, fue reorientada desde el aquí y ahora de la realidad, desde el apuro del mundo circundante y común respectivo, hacia un reino racional de la libertad y de los fines (en cuya regularidad apriorística todo actuar encuentra su sentido y su cumplimiento), libertad y fines que la realidad no puede tomar de tal reino pero que tampoco puede acrecentar en él.

En este nivel de la filosofía trascendental la evitación de la realidad ha alcanzado su punto culminante. La siguiente reflexión debe poner en claro de nuevo esta tendencia. En cuanto la necesidad y la universalidad se convierten en criterios de la verdad, a saber, la necesidad como "no poder ser de otro modo" y la universalidad como algo que "no admite ninguna posible excepción",[91] tales conceptos de necesidad y universalidad exigen en efecto un principio formal que desconecta todo lo "material" de la realidad. Pues todo fragmento de realidad puede ser también de otro modo y admite excepciones, la realidad (¡no el objeto de las ciencias naturales matemáticas!) es acontecer en el tiempo y la necesidad y la universalidad tienen en la historia un sentido diferente (en la tercera parte se volverá sobre esto en relación con el método dialéctico). Todo principio formal paga por lo tanto su verdad con una creciente desrealización (las objeciones contra el formalismo de la filosofía kantiana, especialmente en la ética, son tan antiguas como ella misma. Las repetimos aquí no contra la verdad científica inmanente de esa filosofía, sino exclusivamente contra su comportamiento respecto al ser y acontecer social y respecto a la experiencia social). El imperativo categórico, el concepto trascendental de derecho, del Estado, etc., son tan indudablemente "verdaderos" como vacíos: en caso de apuro, justifican toda acción

en el mundo de la existencia [Dasein] concreta, excepto aquella que se dirige al derrocamiento fáctico de la realidad existente. Pues esa acción tiene que vivir en un reconocimiento existencial tal de la realidad concreta que pueda ver la “verdad” solo en esta: una perspectiva que es por antonomasia la contrapuesta a la del apriorismo de la filosofía trascendental.

Hemos intentado esbozar el método trascendental solo hasta el punto en que parecía requerido por el contexto de nuestra tarea. Hemos tenido que dejar mucho fuera y en ningún caso lo sostenido aquí quiere representar un análisis exhaustivo de nuestro tema.

Solo hemos tematizado la tendencia fundamental del método trascendental en relación con la interpretación de Max Adler. Como resultado podríamos resumir: el método trascendental apunta a un ámbito objetual que según su ser es completamente diferente a la realidad que acontece en el espacio y en el tiempo. Esta es más bien desconectada ya en el enfoque de la filosofía trascendental. Esta desconexión se muestra de la manera más clara en el enfoque del método de la deducción de los conceptos puros del entendimiento en la primera edición de la Crítica de la razón pura.[92] Esa “cosa en sí” incognoscible, de la cual la Crítica de la razón pura quiere apartar definitivamente toda pregunta, no es un “concepto límite”, tampoco un objeto “detrás” de los fenómenos, sino la realidad concreta en su ser propio aludido en la experiencia cotidiana. La separación entre fenómeno y cosa en sí no crea dos ámbitos objetuales diferentes según su ser y esencia, sino que apunta a uno y el mismo ámbito de ser: la realidad como correlato de la experiencia. Lo que en la ejecución de la experiencia “dogmática” y natural era tomado en el actuar y en el conocer todavía como cosa en sí se convierte ahora, mediante su depuración trascendental, en fenómeno constituido a priori por la conciencia, tal como, al contrario, todo fenómeno se convierte en cosa en sí mediante la pretensión de realidad en el trato concreto de la existencia [Dasein] humana cotidiana.

Sabemos que estas interpretaciones tienen que aparecer a primera vista como reinterpretaciones totalmente forzadas. Pero en este lugar hay que liberarse de todas las opiniones previas procedentes de la ciencia natural matemática, según las cuales el “en sí” de las cosas debería ser destilado de la realidad mediante una serie de abstracciones científicas. El concepto-de-cosa-en-sí en el contexto de la crítica de la razón no puede apuntar a un tal “en sí” físico. Se trata más bien de la cosa tal como podría ser independientemente y “prescindiendo” de nuestras formas de conciencia. Pero precisamente así nos referimos a las cosas en la ejecución de la experiencia cotidiana, precisamente así nos topamos con ellas en el mundo cotidiano, precisamente así “vivimos” con y en ellas, ¡y es primero y únicamente en la depuración trascendental de la experiencia natural que se tornan visibles como “fenómenos” de la conciencia! Es después de la desconexión trascendental de la realidad que el concepto de cosa en sí recibe un sentido como “concepto límite del conocer”.

Planteemos ahora la pregunta decisiva para nuestra tarea: ¿cómo realiza la filosofía trascendental una fundamentación de la experiencia social? ¿Cómo recibe ante la mirada lo “social” como objeto y cómo determina la esencia de ese objeto?

Determinemos primero lo social como ámbito objetual. Con ello nos referimos al ser social de los hombres, más exactamente al ser del hombre socializado (nos atenemos intencionadamente a las determinaciones marxianas) y a su mundo circundante y común, en cuanto es captado y transformado por él. En todas las ocasiones en que en la filosofía kantiana se investiga lo social como objeto respecto a sus principios, esa investigación se sitúa por completo en el marco del método trascendental (en la segunda parte se tratará la excepción representada por los pequeños tratados sobre filosofía de la historia): así es en la Crítica de la razón práctica y en la Metafísica de las costumbres. Es decir, no solo se fundamentan tanto la experiencia social como la teórica en una regularidad formal, apriorística, sino que igualmente se somete lo social a una depuración trascendental, desconectando su “realidad”. Y al colocar

la realidad social bajo la idea de un reino racional de los fines y una libertad inteligible, solo queda para el ser y el actuar social concreto en la historia, en primer lugar, una “aproximación” infinita a la “meta final” establecida en el reino racional y, en segundo lugar, ese ser y actuar —puesto que los conceptos trascendentales de necesidad y universalidad son mantenidos como vigentes también para el acontecer social— es formalizado de tal modo que ya no se alcanza en absoluto su plenitud concreta. Si un proceder tal fue posible en la filosofía teórica sin perjuicio de la verdad científica (justamente a través de ello se descubrió un campo completamente nuevo de verdades), en la filosofía práctica tuvo que sepultar desde el principio el acceso a su objeto. Pues el ser social del hombre exige, dado que solo es posible esencialmente como “acontecer” en la “historia”, un acceso metódico que lo capte como realidad esencialmente histórica. Solo hay que examinar a fondo hasta sus últimas consecuencias los conceptos trascendentales de derecho, Estado, libertad, etc., para reconocer que estos principios formalizados hasta el extremo son indiferentes frente a su contenido propiamente histórico y no se acercan en absoluto al acontecer social. Solo un ejemplo: el Estado es, según la definición de la “doctrina del derecho”, una “unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas”.[93] Pero esta unión no es un factum histórico acontecido una vez en algún momento y de algún modo, sino que ella se encuentra “a priori en la idea racional” como transición necesaria del estado de cosas no jurídico al jurídico.[94] Todo Estado realmente efectivo, sea del modo que sea, tiene como “hilo conductor” esta idea del Estado y la idea de la unión, autónoma y general, de la voluntad del pueblo. Del mismo modo, los “tres poderes del Estado, que resultan del concepto de comunidad en general, no son sino relaciones de la voluntad unida del pueblo, que procede a priori de la razón, y una idea pura de un jefe del Estado, que tiene realidad práctica objetiva”.[95] Así, todo Estado existente representa un orden jurídico apriorístico, cuya subversión significaría la superación del derecho mismo y por ello algo simplemente reprobable: “Dado que el pueblo, para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado, tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora, no puede ni

debe juzgar sino como quiera el actual jefe del Estado”.[96] Por otro lado, si la subversión es en cambio exitosa, entonces puede y debe el nuevo Estado surgido de ella exigir tanta fuerza jurídica apriorística como antes el Estado derribado.

Este ejemplo habrá mostrado con qué fuerza es efectiva, en el tratamiento trascendental del ser social, la completa desconexión de la realidad, como acontecer en el tiempo. Queremos elucidar aquí mediante qué principio, que se encuentra necesariamente en la ejecución del método trascendental, se imposibilita alcanzar el acontecer social como tal. Se trata del concepto trascendental de tiempo, que tiene que conducir a una completa incomprensión del ser social. Mientras que en el campo de investigación de la filosofía trascendental el tiempo solo sea concebido como forma a priori de la intuición (con lo cual simultáneamente el tiempo empírico queda restringido a los “fenómenos” y la existencia de las “cosas en sí mismas” es presentada como “carente de tiempo”),[97] el acontecer social como realidad no puede aparecer ante la mirada de la filosofía trascendental. Pues su realidad es justamente el tiempo, no como forma a priori de la intuición, sino como fundamento y ser del acontecer mismo, como historia. Más tarde queremos intentar mostrar que en todos los lugares donde en Kant se produce una captación auténtica del acontecer social como historia, ello se consigue solo bajo la renuncia y en contraposición al concepto trascendental de tiempo.[98]

II

Veamos ahora cómo concibe Max Adler la fundamentación trascendental de la experiencia social. Para ello será necesario citar textualmente los pasajes más importantes.

“No se puede pasar por alto por más tiempo que también el carácter social del ser humano tiene una conexión con la filosofía

trascendental; tal carácter está determinado en un fundamento trascendental según su posibilidad para un conocer, del mismo modo que lo está el carácter natural de todo ser en general".[99] La posibilidad del ser social tiene el fundamento de su conocimiento en la filosofía teórica. Tal fundamento se encuentra, como descubrió Kant, en el concepto de "conciencia en general". Al constituir la "conciencia en general" el mundo de la experiencia de modo necesario y universalmente válido a través de sus formas y conceptos a priori, el Yo empírico, con su "sustancialidad, singularidad e identidad", es solamente la forma bajo la cual existe la "conciencia en general",[100] es solo la expresión de una conciencia "conforme a la especie". Así, "la necesidad formal del pensamiento en la conciencia individual ostenta un carácter incancelable que coloca todo pensamiento ya desde la raíz en una relación con la comunidad, la cual es lo que hace posible en realidad toda relación particular, histórica, con la comunidad". En la "peculiaridad del pensamiento humano de ser al mismo tiempo singular, como conciencia individual, y fenómeno de la conciencia en general", reside el "fundamento trascendental que posibilita que los hombres influyan los unos en los otros en el proceso de producción del conocimiento de la verdad".[101] Y en una formulación más afilada se sostiene: "Esta vinculación singular que se da entre toda conciencia individual, mediante la cual la conciencia puede experimentarse en general en todas sus funciones solo como conciencia conforme a la especie, fundamenta la esencia del vínculo social, la socialización, ese hecho básico de toda ciencia social".[102] Y en el libro Lo sociológico en la crítica del conocimiento de Kant, la "relación social trascendental" es definida así: es la "relación de conocimiento a través de la cual el comportamiento psíquico humano, ya en el individuo singular, no puede pensarse sino como puesto en relación mediante la categoría de validez universal, más allá del carácter limitado propio del individuo, con todos los demás sujetos de conocimiento que se presentan en una experiencia".[103]

Ante todo, constatemos que Max Adler es más trascendental que la filosofía trascendental. Pues, mientras que esta había necesitado de una razón práctica para la fundamentación de lo social y junto a la

regularidad a priori de la conciencia pura tuvo que introducir el postulado de la razón moral, el marxista Max Adler vincula directamente la relación social con la filosofía teórica, la teoría del conocimiento y su concepto de “conciencia en general”. Las conclusiones de Max Adler serían claras y concluyentes si la “conciencia en general” mostrara realmente las propiedades que se le atribuyen aquí. Pero queremos examinar un momento con más detenimiento esta “conciencia en general” en conexión con la filosofía de Kant.

Kant obtiene la “conciencia en general” en la ejecución de la síntesis pura de la apercepción trascendental. La pregunta por la constitución a priori de la experiencia condujo, en el proceder del método trascendental, en primer lugar, a la desconexión de la realidad que acontece en el espacio y el tiempo. Con ello se despejó la mirada para el campo de la conciencia constitutivamente previa a toda experiencia, conciencia a la cual se remitió la pregunta por la posibilidad del a priori. Pero esta conciencia permanece todavía vinculada al Yo empírico en su pleno aislamiento, puesto que en esta primera fase de la depuración trascendental aparece todavía como su aportación. La constitución a priori no podía arraigarse en esta conciencia singular sin que quedara de nuevo necesariamente a merced del mundo empírico. Así, la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento llega a una depuración y desconexión más amplias. Las aportaciones de la conciencia empírica conducen en su necesidad y universalidad de vuelta a la “apercepción trascendental del Yo puro”. “La conciencia misma como determinación de su estado interno” (percepción interna), a pesar de ser ella misma aún empírica, tiene una “condición originaria y trascendental”, que es lo que hace posible la conciencia misma y su experiencia: “la conciencia pura, originaria, inmutable”.[104]

Consideremos juntas esta deducción de la conciencia pura y las determinaciones del método trascendental dadas en la primera parte; de esta manera se volverá claro que la conciencia pura es la respuesta a la pregunta por la posibilidad de la experiencia y es el

resultado de una doble depuración trascendental, en la que cualquier mezcla con la realidad se torna un completo sinsentido. Las funciones de esta conciencia se orientan exclusivamente a posibilidades, su objeto es exclusivamente el objeto en cuanto posibilidad, la pura unidad de la diversidad como “forma”, el “objeto trascendental” que, “de hecho, es idéntico en todos nuestros conocimientos, = x”.[105] Concebir esta conciencia como “fundamento trascendental del vínculo social, de la socialización”, es una contradictio in adjecto. Se basa en una incomprensión de la esencia del método trascendental. Por antonomasia, el ser social no es nunca algo meramente posible, sino lo esencialmente real conforme a su ser. Se encuentra por tanto en una esfera por la que la filosofía trascendental no pregunta en absoluto, que ha sido desconectada ya en el punto de partida del método.

Las interpretaciones realizadas por Max Adler solo son posibles por una serie de malentendidos, que arraigan en la falsa interpretación de la “conciencia en general”. Todos proceden de que a las posibilidades de la conciencia en general se les han atribuido realidades y luego esas realidades han sido interpretadas de nuevo trascendentalmente. En primer lugar, la conciencia pura no es “conforme a la especie” y tampoco puede fundamentar por ello ninguna validez universal, conforme a la especie, de la experiencia, que convertiría el pensamiento individual en una mera “apariencia” empírica.[106] Todo lo conforme a la especie es algo real aunque no exista aquí y ahora, pues en cuanto universal real es un carácter de lo real. De este modo, por lo tanto, la conciencia trascendental es considerada de nuevo como real y es lastrada empíricamente. Además, el pensamiento individual del Yo-singular no es una apariencia empírica, tampoco una “forma, en la que la conciencia sabe de sí”,[107] sino una realidad altamente concreta y verdadera, exactamente tal como ella es experimentada. Para la filosofía trascendental, la conciencia del Yo-singular se encuentra respecto a la conciencia pura no en la relación de la apariencia respecto a la verdad, sino de la realidad respecto a la posibilidad. Para el marxista Max Adler, la “realidad en sí” es una “carga pesada, que aplasta finalmente todo pensamiento consecuente”;[108] sin embargo, el

idealismo crítico no tiene tal miedo respecto a esta realidad: la deja estar tranquila en su “peso abrumador” y la desconecta solo en la metodología de la investigación filosófica.

Pero dejemos esto por el momento a un lado. Admitamos también por un momento lo que hemos impugnado desde el principio, a saber, que una fundamentación teórico-cognoscitiva de la experiencia social sea posible. La filosofía trascendental podría realizar esto solo si la constitución a priori de la experiencia esbozada por ella pudiera representar un proceso real (que por ello no necesitaría desarrollarse conscientemente), si por lo tanto toda conciencia singular estuviera realmente desde el comienzo en un mundo producido por una “conciencia universal”, si remitiera desde el principio en su existencia concreta a una tal conciencia universal y a sus conceptos y formas a priori. Max Adler efectúa de hecho una interpretación de este tipo. Él habla de un “proceso de producción de la experiencia”, de un “proceso de producción del conocimiento de la verdad”: “Con un planteamiento de una audacia inaudita hasta entonces, Kant ha aplicado el pensamiento genético no meramente a este o aquel contenido del conocimiento, sino al conocimiento mismo. Con esto el concepto, comúnmente tan rígido, de nuestra capacidad de conocimiento fue disuelto en la representación del proceso de la realización del conocimiento”.[109] Aquí los conceptos “genético”, “proceso”, “realización” son trasladados de nuevo desde la esfera trascendental a la realidad. Ellos señalan, sin embargo, en conexión con la crítica de la razón, una funcionalidad lógica o teórico-cognoscitiva, nunca una real, a la que apuntaría la expresión “proceso de producción” en Adler. La necesidad y universalidad, con las que se constituye una experiencia unitaria mediante la síntesis pura de la apercepción trascendental, no dice aún lo más mínimo acerca de una multiplicidad de individuos, acerca de un estar-juntos los hombres en el mundo, acerca de lo social. Todos estos conceptos conservarían su pleno sentido aun cuando solo los aceptara una única conciencia en cuanto Yo empírico, pero tampoco esta aceptación sería acorde con el sentido de la filosofía trascendental, que justamente no quiere decir nada acerca de la realidad.

Es verdad que hay en Kant un pasaje donde se convierte en problema decisivo la relación entre la regularidad a priori de la conciencia y la realidad empírica en toda su posibilidad: se trata de la aplicación de las categorías sobre los objetos de la experiencia, tal como se esboza en el "esquematismo de los conceptos puros del entendimiento". Aquí, al hacer referencia al tiempo como esquema trascendental, irrumpe un concepto de tiempo que de hecho podría liberar el camino hacia un conocimiento pleno de la realidad histórica. Pero en el curso posterior de la filosofía trascendental no se seguirá este camino. Queremos referirnos muy brevemente a los pequeños tratados de Kant de filosofía de la historia, en los cuales se introduce esta orientación, para mostrar que aquí, donde realmente se alcanza el acontecer social, ello es solo posible en contraposición a la filosofía trascendental.

Ya hemos indicado previamente que en todos los lugares de la filosofía kantiana en los que se reconoce la historia como esfera del ser social emerge también un nuevo concepto de tiempo que ya no coincide con la determinación trascendental del tiempo como forma a priori de la intuición. En la Crítica de la razón práctica, que considera aún la acción del hombre completamente en el sentido de la filosofía trascendental, el problema de la contradicción entre tiempo y libertad es resuelto todavía "trascendentalmente": "El concepto de causalidad como necesidad natural, a diferencia del concepto de causalidad como libertad, atañe solo a la existencia de las cosas, en tanto que sea determinable en el tiempo, con lo cual no concierne sino a las cosas como fenómenos, en oposición a su causalidad como cosas en sí mismas". Toda existencia [Dasein], en tanto que sea determinable en el tiempo, es abordada como fenómeno y como sometida a la causalidad como necesidad natural; sin embargo, se le atribuye la libertad a ese mismo ente como cosa en sí misma y, por consiguiente, en la medida en que no sea determinable en el tiempo.[110] Con ello se imposibilita una consideración concreta del acontecer social, el cual es precisamente de manera esencial en el tiempo, y lo que queda justamente es ese tratamiento formal-apriorístico de la praxis que se manifiesta con claridad en la siguiente definición: "Se comprende así por qué entre

todas las facultades de la razón solo la capacidad práctica puede sacarnos del mundo sensible, al proporcionarnos conocimientos acerca de un orden y una conexión suprasensibles que, por eso mismo, solo pueden ser extendidos hasta donde sea necesario para el punto de vista práctico puro".[111]

En el pequeño tratado "El fin de todas las cosas" experimenta el concepto de tiempo dos reinterpretaciones decisivas. Por un lado, se introduce ahora el concepto de "duración" para la existencia moral del hombre, como una "magnitud inconmensurable" con el tiempo empírico, pero del que debe asumirse quizá alguna determinación como "magnitud temporal". En segundo lugar, el tiempo empírico es vinculado con la realidad de una manera completamente nueva, dado que su acabamiento tiene que significar el final de todas las cosas como objetos de los sentidos y la aniquilación de la misma existencia humana: "Una vida semejante (sin cambio, por lo tanto sin tiempo) [...] para un ser que solo en el tiempo puede cobrar conciencia de su existencia y de la magnitud de esta (como duración) tiene que parecerle igual al aniquilamiento: porque, para poderse pensar a sí mismo en semejante estado, tiene que pensar en algo; ahora bien, el pensar contiene al reflexionar, que no puede ocurrir más que en el tiempo".[112] Aquí irrumpe, de forma más radical que en el esquematismo de la crítica de la razón, la determinación del tiempo como un "a priori concreto" de todo pensar y de la completa existencia humana, un tiempo que entonces también haría posible el concepto trascendental de tiempo y por lo tanto lo precedería.

En esta misma dirección de una captación de la realidad concreta apunta el concepto de tiempo del escrito "Probable inicio de la historia humana". La "expectativa de futuro", la "capacidad de hacerse presente el tiempo por venir" es caracterizada aquí como el origen racional-histórico de la existencia [Dasein] humana con preocupación y apuro, como el fundamento de la lucha esencial a toda existencia [Dasein] humana con el mundo circundante y común hasta el acontecimiento decisivo de la muerte,[113] y en conexión con ello aparece la libertad del hombre como "elección de los modos de

vida", como "decisión", no en un reino racional sobrenatural, sino en la realidad concreta.[114] El modo de narración mitológica que Kant ha dado a estos conocimientos en el tratado citado no debe hacernos engañar sobre su auténtica seriedad; en él se hacen visibles nuevas tendencias que no pueden encontrarse en el desarrollo de los conceptos trascendentales de tiempo y libertad.[115]

Sin embargo, los intérpretes de una fundamentación trascendental de la experiencia social en Kant no se apoyan en estas tendencias, cuyo seguimiento podría conducir realmente a alcanzar el acontecer social, sino que, fuera del sistema de las críticas de la razón, prefieren remitir a "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita", y aquí les ha impresionado especialmente la cuarta proposición, que queremos citar textualmente: "El medio del que se sirve la naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de ellas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones".[116] A pesar de que en esta proposición parece expresarse ya la dialéctica completa del acontecer social en el marco de una estricta explicación causal, veamos sin embargo cómo concibe Kant el concepto de los antagonismos: "Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su propensión a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Que tal disposición subyace a la naturaleza humana es bastante obvio".[117] Luego el ser y acontecer social es resultado de una disposición natural humana, de una inclinación, de un impulso doble: un impulso hacia la socialización y hacia el aislamiento. No es algo originario: lo originario sería una pluralidad de individuos, que se socializan en el curso del desarrollo. Tampoco es originario en otro aspecto: es un "medio del que se sirve la naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones". Si consideramos qué sentido tiene el concepto de "naturaleza" aquí como en los demás tratados de Kant sobre filosofía de la historia, encontraremos que está vinculado necesariamente, mediante el concepto de "providencia", con el reino moral racional de los fines y con la idea de objetivo final, una

vinculación que en absoluto se puede dejar de lado como un modo de hablar o como mero residuo de un modo de pensar metafísico sin falsificar el sentido de la filosofía de la historia de Kant. Partiendo de aquí, el carácter en apariencia dialéctico-causal del concepto de antagonismo recibe otra interpretación: el antagonismo está al servicio del "progreso", no en cuanto desarrollo del acontecer, sino como avance hacia lo "mejor". Este hecho queda claramente iluminado con la respuesta que en El conflicto de las facultades se da a la pregunta: "¿Cuál es el único orden en que puede aguardarse el progreso hacia lo mejor?". La respuesta dice: "no por la marcha de las cosas desde abajo hacia arriba, sino desde arriba hacia abajo".[118]

Resumamos de nuevo. La filosofía trascendental no puede realizar, según su esencia, ninguna fundamentación de la experiencia social porque ha desconectado ya en el enfoque del método a la realidad concreta, solo en la cual puede fundarse la experiencia social. La concepción de la "conciencia en general" como "categoría social" (en la opinión de que toda conciencia individual estaría, mediante la constitución a priori del mundo en la conciencia en general, ya desde el principio en un nexo de experiencia supraindividual universal) malinterpreta el concepto trascendental de conciencia pura (que caracteriza un nexo esencial del conocer, una "relación de valor lógico-pura")[119] como potencia real, su rendimiento lógico-trascendental como proceso genético real. Dado que ningún camino de la filosofía trascendental conducirá nunca desde el mundo de la conciencia pura y su constitución de la experiencia hacia el mundo del ser social, resulta un contrasentido una fundamentación trascendental de la experiencia social.

III

Planteemos ahora una pregunta general: ¿es en realidad posible una fundamentación teórico-cognoscitiva de la experiencia social?

En principio, hay que depurar esta pregunta de una ambigüedad. Por un lado, ella puede dirigirse a la experiencia social como objeto de un sistema de investigación científica y apuntar luego a la fundamentación teórico-cognoscitiva de la ciencia social: como reflexión sobre la metodología, sobre los conceptos fundamentales de esa ciencia y sobre el modo de investigación exigido por el modo de darse su objeto. O bien la pregunta apunta a una fundamentación teórico-cognoscitiva del ser y acontecer social mismo, a la constitución de lo social como objeto de la experiencia. En Max Adler no se distinguen siempre claramente ambas cuestiones. La posibilidad de una fundamentación teórico-cognoscitiva de la ciencia social no puede ser puesta en duda de ningún modo; lo que Max Adler aporta a esto pertenece a una discusión científica sobre la metodología científico-social y hay que tratarlo aquí solo en cuanto que está lastrado por interpretaciones que han sido tomadas de otro complejo de cuestiones.

La segunda pregunta implica ya una determinada posición respecto a lo siguiente: el ser y acontecer social solo es posible sobre la base de un nexo de conocimiento a priori, se constituye en cuanto objeto de una “conciencia social” y de su legalidad conforme al conocimiento. El ser social del hombre se constituye, por tanto, en su “conciencia socializada a priori”. Tiene que volverse claro por fin qué consecuencias tiene esta tesis en relación con la teoría marxista, dejando de lado provisionalmente todavía su contenido inmanente de verdad. ¡Ella pone de nuevo patas arriba la tesis fundamental marxista sobre la relación entre ser social y conciencia! Si aquí se plantea la objeción de que con ello estamos atribuyendo un sentido realista a las afirmaciones de Max Adler sobre una relación lógica, ¡solo tenemos que indicar que también la proposición marxiana exige con el mismo derecho una interpretación lógica y realmente quiere decir más y otra cosa que el hecho de que los hombres tienen que existir primero socialmente para poder tener conciencia! Aunque creemos haber mostrado que en el instante de la fusión del ser lógico y social en un nexo de conocimiento tiene que perderse el sentido de la distinción entre concepción lógica y

realista, queremos tomar provisionalmente las afirmaciones de Adler y de Marx en su significación lógica, no realista.

Tomadas en esta significación, ambas proposiciones quieren decir: el estar-juntos de los hombres en la sociedad (como ser y actuar social) precede a todo estar-juntos de los hombres como sujetos de conocimiento (Marx). Y el conocer-juntos de los hombres en una "conciencia en general", la conexión del conocer en la conciencia, es lo que hace posible el ser social de los hombres (Max Adler). Con lo cual, por lo tanto, en ambas proposiciones el "preceder" y el "hacer posible" deben caracterizar un nexo esencial y no un mero estado de cosas.

Examinemos ahora brevemente cuál de estas afirmaciones corresponde a la experiencia social.[120] El hombre existe en cada caso en un mundo circundante y común concreto, como hombre con otros hombres y con cosas, de manera que, a pesar de que este mundo circundante y común se le abra más y más en el desarrollo de la experiencia, se le hace manifiesto sin embargo desde el principio como perteneciente esencialmente a él. Él existe desde el comienzo como "social", es decir, las impresiones que él recibe y a las que reacciona llegan a él de objetos que están ya en un nexo "social" y remiten a él (desde utensilios, el ámbito de la casa y la población hasta el paisaje "exterior" por habitar y construir, los hombres del trato cotidiano, etc.). Los primeros impulsos de su voluntad y de su actuar los recibe el hombre de tal mundo circundante y común, y cada una de sus voliciones y acciones, comenzadas por un movimiento puramente reflexivo o instintivo, "apunta" a un mundo social circundante y común, al que se refiere también el lenguaje como modo esencial de hacerse pública la existencia [Dasein] humana con y para los otros desde el nacimiento. Pero en ningún lugar —y es lo que nos importa aquí— experimenta el hombre su existencia [Dasein] social como "nexo de conocimiento", en ningún lugar se topa con los congéneres como sujetos del mismo conocer supraindividual; de ahí que dichos fenómenos aparezcan como tales solo en el abandono de la existencia social cotidiana, en la abstracción teórico-científica.

Justamente, en cuanto sujeto del conocer, el hombre se experimenta a sí mismo y a sus congéneres esencialmente como individuo, como conciencia singular, y solo mediante una serie de desconexiones realmente difíciles se hacen visibles los nexos de conocimiento que apuntan a una “conciencia en general”. En todas partes donde el prójimo sale al encuentro no como un co-cognoscente sino como un coexistente, el mundo social circundante es captado y configurado en cuanto común en el existir cotidiano y no en el conocer (con existir queremos decir siempre aquí y en otros lugares la totalidad del modo de existencia [Dasein] cotidiana concreta del hombre en la totalidad indesgarrable de todas sus exteriorizaciones vitales).

Se planteará la objeción de que todo esto no es puesto en cuestión en absoluto por los intérpretes de una fundamentación teórico-cognoscitiva de la experiencia social. Pero lo cierto es que la legalidad a priori de la conciencia debe proporcionar antes que nada el fundamento de la posibilidad de esa experiencia social concreta, puesto que solo mediante ella se vuelve comprensible una realidad para muchos, la universalidad de los objetos para cada conciencia singular. Pero precisamente aquí reside el error. La legalidad a priori de la conciencia solo puede lograr una universalidad, a saber, la unidad formal de la diversidad en la síntesis pura (del objeto en general) y los diversos modos de esa síntesis (sustancialidad, identidad, causalidad, etc.). Precisamente esta universalidad (del objeto en general) no es mentada en absoluto por la existencia [Dasein] social en la experiencia social. Un ejemplo para clarificar esto: este escritorio aquí es algo igualmente “universal” para ti y para mí y para todo otro Yo que lo vea, no como “cosa”, como “objeto en general”, sino como escritorio, como mesa, a la que uno se sienta para escribir, como objeto de uso en el pleno sentido de su uso determinado. Como tal, esta “universalidad” se funda en efecto en un nexo universal que rebasa toda conciencia singular, pero no en el nexo del conocimiento, sino en el acontecer social.

Observemos este nexo con más detalle. Este escritorio es el mismo para mí y para ti porque ambos sabemos para qué está ahí, no

porque su “forma” como cosa sea la misma para nosotros dos: en primer lugar, esto no es cierto y, en segundo lugar, no es suficiente en ningún caso para reconocer el escritorio en cuanto escritorio. Este saber nos ha llegado en el curso de la experiencia mediante una larga tradición, del mismo modo como la larga tradición, en estrecha relación con el completo desarrollo sociocultural, ha dado al escritorio su figura actual. La universalidad de la realidad (como objeto de la experiencia social) se funda en el nexo de la historia. No entendemos por historia el transcurso del acontecer político, económico o cultural, sino la totalidad de todas estas configuraciones vitales de la existencia [Dasein] humana en cuanto acontecer de la existencia humana misma. Como el hombre solo puede existir en la historia e igualmente todo su mundo circundante y común está envuelto en la historia y en la corriente del acontecer, la situación histórica en cada caso constituye la universalidad concreta de la realidad, determina su sentido y sus límites. Frente a esto, la universalidad formal de los objetos, tal como se constituye en la conciencia pura, permanece completamente irrelevante. No es que la pongamos en cuestión (la verdad científica de los problemas de la constitución del conocer no está aquí en absoluto en discusión), pero ella no puede fundar de ningún modo el ser y acontecer social.

Si esto es así, entonces el enfoque de una investigación del ser y acontecer social no puede ser tomado jamás de la teoría del conocimiento, de la filosofía teórica. Pues toda auténtica metodología se deja dar previamente su acceso a través del modo de darse su objeto, pero el ser social no se da nunca ni en ningún lugar en una experiencia teórico-cognoscitiva. La aportación científica de Karl Marx es justamente haber sido el primero en la historia de la ciencia social en haber planteado la investigación ahí donde estaba realmente el ser social en su concreta plenitud. “Los supuestos con los que comenzamos no son arbitrarios, no son dogmas, son supuestos reales de los cuales solo se puede abstraer en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto las previamente encontradas como las producidas por su acción”.[121] Esta afirmación de La

ideología alemana caracteriza, con una claridad inequívoca, el nuevo punto de partida que tiene ante la mirada desde el comienzo el ser social en su plena concreción como realidad histórica. Desde aquí no parte ningún puente hacia la fundamentación trascendental de la experiencia social, hacia una fundamentación teórico-cognoscitiva. El materialismo histórico significa solo la adhesión consecuente a este punto de partida.

El materialismo histórico no necesita realizar una fundamentación teórico-cognoscitiva, porque consigue y fundamenta sus conceptos fundamentales y sus principios en la ejecución de su método mismo. Reconoce el ser y acontecer social en su plena independencia y legalidad propia en cuanto modo de ser de la existencia humana misma. En el método dialéctico, el materialismo histórico se ha abierto el acceso a ese ser. El método dialéctico tiene como único a priori la historia, que capta en cuanto ser de la existencia [Dasein] humana misma. El ser social con sus formas y configuraciones es para él un objeto esencialmente histórico, cuya realidad es constituida a través de la totalidad del acontecer en cuanto realidad viva. La diferencia esencial entre el método trascendental y el dialéctico reside en que aquél se dirige a posibilidades y este a realidades, aquel a un análisis del conocer y este a un análisis de la realidad, en que aquel apunta a una fundamentación teórica de la realidad y este a una transformación práctica de la realidad.

Es en la cuestión de la metodología que se vuelve especialmente clara la completa contraposición en la que se encuentran la interpretación trascendental de la experiencia social y el marxismo. El kantianismo conduce en lugares centrales a una interpretación modificada del marxismo. Solo vamos a aludir a que la distinción de Max Adler entre investigación causal e investigación teleológica, entre consideración teórica de la naturaleza y consideración práctica del deber y de la voluntad como ámbitos objetuales separados[122] desgarra de nuevo la unidad ganada por el método dialéctico. En la totalidad dialéctica de la historia pierde su sentido la rígida contraposición entre ser y deber, entre teoría y praxis. Lo debido es la acción exigida por la situación histórica en cada caso: el

cumplimiento de la necesidad; la libertad es la posibilidad de asumir la necesidad histórica. La teoría muestra las necesidades históricas y los modos de existencia [Dasein] que ellas reclaman, ella se convierte en palanca de la praxis radical que quiere transformar la realidad según la necesidad.

Aún más llamativas son las modificaciones que Adler tiene que efectuar en el materialismo histórico. Para quien, en efecto, la realidad "es solo una relación de nuestro conocer con su contenido, más concretamente, un juicio sobre un contenido de conciencia",[123] para quien la define como "el nexo carente de contradicciones de una experiencia individual en el concepto de una experiencia en general",[124] para quien "el Yo se vive en formas de conciencia que son no-Yo",[125] solo cabe admitir el materialismo histórico muy depurado "en términos trascendentales". ¡Para Max Adler, el materialismo histórico caracteriza solo la perspectiva "que se esfuerza por comprender sin resto la suma de todos los fenómenos según leyes causales. De este modo, esta expresión significa realmente solo la desconexión radical y metodológica de toda creencia religiosa y especulativa en los milagros, de todos los extravíos del recto caldo de cultivo de la experiencia"![126] (por lo cual sería materialismo histórico no solo la ciencia natural matemática, sino simplemente todo materialismo científico racional). Si en efecto el fundamento del ser social es visto en el nexo de conocimiento de la conciencia, se priva al materialismo histórico desde el comienzo de su sentido propio. Y por ello se ayudan los marxistas trascendentales de afirmaciones como las siguientes: que el ser social no sería en ningún caso solo ser "material", sino también "conciencia" y que los modos de la economía, las formas de convivencia social serían imposibles sin ordenaciones de fines y actos de perseverancia conscientes. Pero esta interpretación no alcanza en absoluto la problemática del materialismo histórico, presenta un hecho que naturalmente ningún marxista serio, y aún menos Marx y Engels mismos, jamás podría ni querría cuestionar. La tesis fundamental del materialismo histórico no sostiene nada sobre meras relaciones fácticas en el interior de la sociedad fáctica; los miembros de la relación sostenida por tal tesis no son "ser

material” y “conciencia” en una sociedad concreta, sino ser social, sociedad concreta como totalidad (que incluye ya naturalmente su mundo de conciencia fáctico), por un lado, y, por otro, el “mundo espiritual” configurado en cada caso por el ser social, por la sociedad concreta.

Nos preguntamos ahora: ¿qué daño puede recibir el marxismo por parte de la interpretación trascendental realizada desde la filosofía kantiana? El peligro reside en la interpretación modificada de la teoría de la revolución proletaria en términos de una sociología científica que aparte el marxismo del apuro concreto de la situación histórica, lo prive de influencia y desvalorice la praxis radical. Según Max Adler, el trabajo metodológico de Marx aspira a “conseguir el a priori propio de la teoría social. El análisis marxiano de los fenómenos económicos está orientado ante todo a conseguir el medio de pensamiento mediante el cual puede ser dominado este infinito complejo del acontecer en su legalidad formal”.[127] No, para el marxismo justamente de lo que menos se trata es del a priori de la teoría social, de la legalidad formal del acontecer social. Desde esta no conduce ningún camino hacia esa praxis radical que apunta a una transformación de la realidad. El método dialéctico del marxismo se remonta detrás de la distinción entre forma y materia, ser y deber.

80 Publicado originariamente en Die Gesellschaft, vol. 7, 1930, pp. 304-326, y reeditado en H. Marcuse, Schriften, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, vol. 1, pp. 445-468 (nota del traductor).

81 Sobre esto ver G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlín, 1923 [traducción castellana: Historia y conciencia de clase, México, Grijalbo, ١٩٦٩].

82 En la obra de S. Marck Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart [La dialéctica en la filosofía del presente] se encuentra la primera investigación desde posiciones marxistas que aferra en profundidad todo el perímetro de la filosofía contemporánea en sus tendencias radicales.

83 M. Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik [Lo sociológico en la crítica del conocimiento de Kant], Viena, 1924, p. 13.

84 Ibid., p. 6.

85 M. Adler, Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft [Causalidad y teleología en las disputas en torno a la ciencia], Marxstudien,

i

, Viena, 1904, p. 316.

86 Ibid., p. 320.

87 I. Kant, Werke, Berlín, Bruno Cassirer (edición de E. Cassirer), 1912 y ss., vol.

iii

, p. 49 [traducción castellana: Crítica de la razón pura, Madrid, Alfaguara, 1988, A11-12/B25, p. 58].

88 Ibid., p. 83 [Ibid., A56/B80, p. 96].

89 Ibid., p. 106 [Ibid., A85/B117, p. 121].

90 Ibid., p. 111 [Ibid., A94/B126, pp. 126-127].

91 Ibid., pp. 35 y ss. [Ibid., B3-4, p. 43].

92 Ibid., pp. 610 y ss. [Ibid., A95 y ss., pp. 129 y ss.]. En E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Halle, Max Niemeyer, 1913, pp. 118 y ss. [traducción castellana: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, México, FCE, ١٩٦٢, pp. ١٤٢ y ss.] aparece también el concepto de depuración trascendental. Creemos que es a través de Husserl que se ha vuelto visible la plena significación del método trascendental.

93 I. Kant, Werke, ed. cit., vol.

vii

, p. 119 [traducción castellana: Metafísica de las costumbres, Madrid, Tecnos, 1989, p. 142].

94 Ibid., p. 118 [Ibid., p. 140].

95 Ibid., p. 146 [Ibid., p. 176].

96 Ibid., p. 125 [Ibid., p. 149].

97 I. Kant, Werke, ed. cit., vol.

v

, pp. 103 y ss. [traducción castellana: Crítica de la razón práctica, Madrid, Alianza, 2000, A169 y ss., pp. 193 y ss.].

98 Estos puntos de vista, tan esenciales para la comprensión de la filosofía de la historia kantiana, han sido subrayados de un modo excelente por dos nuevas presentaciones sumarias del pensamiento

social de Kant: R. Kreß, Die soziologischen Gedanken Kants im Zusammenhang seiner Philosophie [Los pensamientos sociológicos de Kant en conexión con su filosofía], Berlín, 1929, y K. Borries, Kant als Politiker [Kant como político], Leipzig, 1928.

99 Adler, Kausalität und Teleologie, ed. cit., p. 361.

100 Ibid., p. 364.

101 Ibid., p. 380.

102 M. Adler, Kant und der Marxismus [Kant y el marxismo], Berlín, 1925, p. 93.

103 Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, ed. cit., p. 25.

104 Kant, Werke, ed. cit., vol.

iii

, p. 616 [Crítica de la razón pura, ed. cit., A107, p. 136].

105 Ibid., p. 617 [Ibid., A109, p. 137].

106 Adler, Kausalität und Teleologie, ed. cit., p. 368.

107 Adler, Kant und der Marxismus, ed. cit., p. 156.

108 Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, ed. cit., p. 107.

109 Ibid., p. 79.

110 Kant, Werke, ed. cit., vol.

v

, pp. 103 y ss. [Crítica de la razón práctica, ed. cit., A169, pp. 193 y ss.].

111 Ibid., p. 115 [Ibid., A190, p. 210].

112 Kant, Werke, ed. cit., vol.

vi

, p. 419 [traducción castellana: Filosofía de la historia, México, FCE, ١٩٩٠, pp. ١٣٥-١٣٤].

113 Kant, Werke, ed. cit., vol.

iv

, pp. 331 y ss. [traducción castellana: ¿Qué es la Ilustración?, Madrid, Alianza, 2004, p. 163].

114 Ibid., p. 330 [Ibid., p. 162].

115 Pueden encontrarse análisis más detallados en esta dirección en K. Borries, Kant als Politiker, ed. cit.

116 Kant, Werke, ed. cit., vol.

iv

, p. 115 [¿Qué es la Ilustración?, ed. cit., p. 102].

117 Ibid. [Ibid.].

118 Kant, Werke, ed. cit., vol.

vii

, p. 405 [traducción castellana: El conflicto de las facultades, Madrid, Alianza, 2003, p. 169].

119 E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, vol.

ii

, Berlín, 1922, p. 668 [traducción castellana: El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas, México, FCE, ١٩٥٦].

120 Para un análisis más detallado del autor, ver H. Marcuse, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (en este volumen).

121 Marx y Engels, Deutsche Ideologie, en Marx-Engels-Archiv I, ed. cit., p. 237 [La ideología alemana, ed. cit., p. 19].

122 Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, ed. cit., p. 27, y numerosos pasajes de Kausalität und Teleologie.

123 Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, ed. cit., p. 93.

124 Ibid., p. 97.

125 Adler, Kant und der Marxismus, ed. cit., p. 158.

126 Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, ed. cit., p. 41.

127 Adler, Kausalität und Teleologie, ed. cit., p. 316.

5. Sobre el problema de la dialéctica I

[128]

La presentación y crítica detalladas de un libro con intenciones puramente filosóficas en el marco de esta revista[129] se justifican por la posición central que ocupa el problema de la dialéctica en el interior del marxismo y por la aclaración que una consideración de la filosofía contemporánea bajo el punto de vista de la dialéctica podría aportar sobre la relación de la filosofía con la sociedad contemporánea y, con ello, con el conjunto de la situación sociohistórica. Con ello se ha trazado ya la dirección de la crítica: la cuestión no puede ser analizar las investigaciones singulares de Marck sobre los sistemas de filosofía contemporánea y su posicionamiento frente a ellos, sino que hay que preguntar si y en qué medida es desarrollado aquí el verdadero problema de la dialéctica y si es en realidad posible un “corte transversal a través de la filosofía del presente bajo el punto de vista del problema de la dialéctica”. Podemos anticipar que las investigaciones individuales de Marck son de una seguridad y un rigor que raramente se encuentran en la historia de la filosofía moderna. A pesar de la diferencia fundamental de dirección y significado existente entre los sistemas expuestos, se da en todo momento el mismo esfuerzo por una comprensión auténtica y por un acceso correcto que caracteriza al libro de Marck. Frente a todas las descripciones presuntamente “objetivas” carentes de punto de vista, para las cuales todo filosofar se convierte del mismo modo en un juego mental carente de interés, Marck consigue clarificar las filosofías a las que presta atención en su vitalidad y carácter problemático interiores, justamente porque desde el comienzo parte de un problema real y apunta a un problema real. Este es también el caso allí donde los presupuestos críticos de Marck empujan el análisis hacia un camino falso, como

en el último capítulo del apartado sobre Heidegger. No se alcanzan el sentido y el propósito del filosofar de Heidegger mediante el "antagonismo de existencialismo y platonismo", y aún menos puede sustituirse el concepto metafísico de ser o la validez por un "concepto de ser derivado de la existencia [Dasein]". Aquí el dualismo establecido a priori entre "Yo y Es", entre validez y existencia, se convierte en el caso de Marck en una auténtica fatalidad. Volveremos más adelante sobre este dualismo, en cuya "insuperable tensión" ve Marck la raíz de la dialéctica.

En el primer volumen aparecido de la obra son tratados los siguientes filósofos bajo el "punto de vista del problema de la dialéctica": Rickert, Lask, Kroner, (Kierkegaard), Barth, Gogarten, Brunner, Tillich, (Lenin), Lukács, Grisebach y Heidegger. Para el segundo volumen están anunciados J. Cohn, Hönigswald, Bauch, Natorp, N. Hartmann, Cassirer, M. Adler, y además se harán referencias a Scheler, Driesch, Litt, Spranger, W. Stern, O. Spann. Este agrupamiento tiene que provocar el mayor asombro cuando se piensa que aquí no se persigue ninguno de esos esbozos habituales de la filosofía del presente, sino la investigación sobre un problema. Y ello incluso cuando se toma en consideración que en el primer volumen son tratados los oponentes y en el segundo lo serán los defensores de la "dialéctica criticista" —efectivamente, esta última representa la posición y el criterio del autor—. ¡¿Pero en realidad qué tienen que ver entre sí el sentido interno del filosofar de Rickert y el de los socialistas religiosos, de Heidegger y J. Cohn, Lukács y Natorp, Bauch y Adler?! Pero, ¿qué es la dialéctica que puede abarcar tales abismos? Si partimos de la posición central que ocupa la dialéctica en el seno del marxismo, ¿es que se ha convertido simultáneamente toda la filosofía del presente en "marxista"? O, dado que no creemos esto, ¿qué se entiende aquí realmente por "dialéctica"?

El trabajo de Marck no se focaliza simplemente en la dialéctica, sino en la "dialéctica criticista". Caracteriza su sentido como "comprensión de la insuperabilidad de las oposiciones en la fundamentación filosófica y como conservación (y no 'superación')

de la contradicción en el resultado". Una parte esencial de este sentido la constituye "la tensión no eliminable entre el sujeto existente y el ámbito de la validez, el rechazo de la construcción de un sujeto ideal".[130] De acuerdo con ello, esta dialéctica pertenece, de un modo aún no aclarado, a la fundamentación de una determinada filosofía, a saber, la filosofía crítica. Su sentido es una "comprensión", su dimensión es el conocer, el cual vive en tensión entre el Yo y el ámbito de la validez, y conserva esta tensión en sus avances y resultados, por lo tanto, en cierto modo la conserva como hilo conductor y medio del conocer mismo. Por lo que resulta visible a partir del primer volumen, la fundamentación filosófica a la que pertenece esta dialéctica conserva de la filosofía crítica la constitución a priori del mundo y los "ámbitos de validez" acabados "contrapuestos" al Yo, pero suprime la "construcción de un sujeto ideal", es decir, la construcción de la conciencia pura o de la conciencia en general. No resulta posible realizar una exposición y confrontación adecuadas de esta fundamentación, pues solo el segundo volumen podrá darle a esta un carácter sistemático; para nuestros propósitos, las indicaciones dadas en este primer volumen pueden y deben bastar. A partir de ellas vemos la orientación de la que proviene esta dialéctica y el sector en que se encuentra en casa. La orientación es la filosofía crítica, y el sector, la teoría del conocimiento; desde aquí es articulada primeramente una posible dialéctica de los entes mismos, de la realidad.

Con la palabra y el concepto de dialéctica se ha practicado un abuso tal en la nueva filosofía y en la teoría y praxis marxistas que se ha vuelto indispensable recordar de nuevo el origen de la dialéctica. La filosofía parece ver en la dialéctica una panacea, a través de la cual puede escapar de la confusión y del estancamiento desvalidos en los que se ha introducido a sí misma. Ella concibe la dialéctica de alguna manera difusa como necesidad de las contradicciones, tensiones y movilidades tanto en el conocer mismo como entre el conocer y la realidad, entre Yo y mundo, entre Yo y validez y finalmente en el interior de la realidad misma. Así se cree poder escapar de las decisiones inequívocas: todo puede incorporarse en un "sistema dialéctico" tal, y todo puede quedar en el aire. De

manera parecida se trabaja con la dialéctica en el seno del marxismo. Para unos, la dialéctica es en Marx un resto "condicionado solo históricamente" de hegelianismo rigidificado y puede por ello ser eliminado de la teoría y praxis marxistas sin perjuicio, solo con ventajas; para otros, es un contenido esencial del marxismo, pero —y esto es lo decisivo— lo que para Marx era el sentido y la esencia del movimiento histórico mismo se convierte aquí en sus ataduras: mediante una mala dialéctica se justifica cada error, se afirma cada retroceso en cuanto eslabón necesario del movimiento dialéctico, de manera que al final resulta lo mismo que en la filosofía burguesa: la evitación de las decisiones. Frente a esto constituye un deber o bien renunciar a todo discurso sobre la dialéctica, o bien esforzarse de nuevo en una apropiación originaria de ella. Esta exposición quiere ofrecer una pequeña aportación a esto último.

Si focalizamos la investigación en Platón, ello no se debe a motivos históricos, sino a que creemos que en Platón se capta de la manera más originaria el sentido de toda dialéctica y que Hegel, al menos en la Fenomenología del espíritu y en la Lógica, continuó la tradición platónica en lo que respecta a la fundamentación de la dialéctica. No hace falta subrayar que en este lugar solo pueden darse algunas indicaciones sobre el tema.

Si estudiamos los lugares en los que Platón discute el sentido de la dialéctica (nuestra interpretación se apoya en la clasificación de Stenzel en sus Estudios sobre el desarrollo de la dialéctica platónica[131] de 1917, sin adherirnos a su interpretación en todas las ocasiones), nos encontramos en principio con que la dialéctica se dirige en todos los casos al "ser verdadero", al ente tal como es "realmente", propiamente, a diferencia de todo "ente impropio" o "aparentemente real"; ella pertenece al nivel de conocimiento humano más elevado, a la "razón" (por lo cual son descartables las nuevas interpretaciones racionalistas de ella en cuanto conocimiento solo conceptual), y, por lo tanto, al Logos mismo, justamente en su doble significado griego, como Logos del ente y como Logos del discurso humano que hace visible el ente verdadero; ella torna

inteligible lo que cada ente es en cuanto tal.[132] Ella es una “facultad” de la razón humana de ver el ente tal como es en verdad;[133] por lo tanto, no es en ningún caso un “medio de conocimiento” o un método de conocimiento que pueda ser aplicado en todas partes: de manera muy enérgica Platón se vuelve en Filebo[134] contra tal abuso de la dialéctica. Puesto que para Platón el ente verdadero no es la multiplicidad de objetos de la experiencia sensible y de la opinión cotidiana, sino que consiste en una “unidad” y un “carácter común”, en principio aún encubiertos, que fundamentan esa multiplicidad, necesita para su captación de una facultad dialéctica: necesita tanto de un ver junto lo afín, solo disperso aparentemente, como también de un separar lo que aparentemente se encuentra junto para encontrar las unidades verdaderas.[135] La captación del ente verdadero requiere de la facultad dialéctica, porque este ente mismo se da al hombre como ser dialéctico: como oculto en esa dispersión impropia y en esa afinidad impropia, por lo cual solo puede hacerse visible la auténtica unidad y la auténtica separación en el transcurso de un difícil proceso dialéctico. Stenzel ha demostrado de manera convincente que, en los grandes diálogos posteriores a la República, especialmente en Teeteto, Sofista y Filebo, la dialéctica recibe un sentido aún más profundo y con ello una posición aún más central en el filosofar platónico. Desde Teeteto la dialéctica se encuentra en conexión esencial con el devenir, que recibe con ello un nuevo significado en la construcción del sistema platónico. “A causa de la movilidad y el movimiento y de la unión de ambos, no se caracteriza adecuadamente aquello de lo que decimos que es. Pues nunca hay algo, sino que siempre deviene”.[136] Y lo que es más importante: esa movilidad y unión no es solo otorgada a la realidad sensible, a los “objetos del devenir y transcurrir”[137] como modo de ser, sino a las Ideas como lo propiamente ente mismo. En el lugar de la unicidad, aislamiento y determinidad unívoca de lo ente (de la Idea) se coloca su multiplicación, su compenetración y ambigüedad,[138] en las que sin embargo se constituye una unidad y una univocidad. Este es ahora el problema central: cómo lo Uno puede ser al mismo tiempo uno y múltiple;[139] al conocimiento de que todo ente es uno y múltiple se le confiere tal profundidad que, como regalo de los dioses a los hombres, es comparado con el fuego de Prometeo.[140] Todo depende

de que no se malinterpreten las decisivas investigaciones de Sofista como si en ellas se tratase de una cuestión lógica, de una teoría del concepto o del juicio, del significado de la definición o algo parecido. De modo suficientemente unívoco,[141] en ellas se trata de la obtención del ser del ente mismo; se trata del tipo de ser del universo de objetos en cuanto realidad y, en conexión con ello, del problema del ser verdadero y falso, de la apariencia y de la verdad, de lo ente y de lo no-ente. Esas investigaciones culminan en la afirmación de que lo ente mismo no es ni movimiento ni permanencia, ni mismidad ni diferencia, sino algo distinto, otro, respecto a todo ello. Y dado que cada ente solo es en cuanto es diferente de todos los demás, todo debe ser también diferente de lo ente y en cierto modo no ser (por lo cual lo no-ente constituye no lo contrapuesto, sino justamente lo Otro, Diferente de lo ente). Así, a todo ente "pertenece", conforme a su ser, su No-ente, Otro, Diferente.[142]

Con ello experimenta ahora el sentido y la tarea de la dialéctica una fundamentación más profunda. Ahora ya no basta con asignar a la facultad dialéctica el descubrimiento del ente verdadero de tal modo que aquella lo mire a través de la ocultación y dispersión del ente impropio de la realidad sensible y lo haga manifiesto en su unidad, univocidad y permanencia. Más bien es el ser mismo de ese ente lo que se ha vuelto problemático y con ello también su relación con la realidad sensible, a la cual ya no se enfrenta como el ente Uno y permanente respecto al no-ente (impropio) plural y fluyente. Lo ente se ha escindido de una manera enigmática en géneros que se reúnen o se separan de nuevo entre sí según su naturaleza y en esa movilidad, en ese proceso, forman nuevas unidades de lo ente. Así, lo ente no es ni movilidad ni permanencia y, sin embargo, solo es en la movilidad y la permanencia.[143] La gran definición de la dialéctica en Sofista 253 apunta a alcanzar este ente en su múltiple escisión, que es reconocida como su modo de ser, mediante un procedimiento muy enredado de "divisiones" en vista de los "géneros" de lo ente, con lo cual en el transcurso de particiones siempre más pequeñas se hacen visibles al mismo tiempo las

unidades buscadas de lo ente y lo No-ente (lo Diferente) “pertenecientes” a él.

Las investigaciones fundamentales sobre lo ente y la dialéctica en Sofista han sido hasta ahora apenas reconocidas y menos aún explicadas en cuanto fundamentación, porque siempre ha sido un obstáculo para ello su interpretación inadecuada como investigaciones lógicas y de teoría del conocimiento. Si, a pesar de su presentación meramente esquemática, se han referido aquí tales investigaciones, ello solo se justifica porque sin una referencia que indique al menos la situación del problema no podría delimitarse en absoluto el suelo originario de la dialéctica, aunque solo sea para mostrar dónde no está la dialéctica. Queremos intentar una recapitulación en este sentido.

La dialéctica es para Platón una facultad (conocimiento, saber) de la razón humana de captar lo ente tal como es, en su verdadero ser. Ella se funda no en la razón humana o en la relación de esa razón en cuanto cognoscente con el “mundo”, sino en el ser mismo de lo ente. Todo ente es solo en una múltiple escisión, ambigüedad y movilidad, al encontrarse en una conexión, conforme a su ser, con otros entes o al separarse de unos entes para formar con otros entes una nueva unidad del ser. Solo es simultáneamente con su Otro, No-ente, Diferente, a través de lo cual es delimitado y determinado. Es solo en esa movilidad, transformación y pluralidad, y es solo en ellas como unidad, permanencia y mismidad. Es, según su sentido, dialéctico y por ello solo puede ser captado dialécticamente.

Para la comprensión del desarrollo posterior del problema de la dialéctica hay que retener lo siguiente: la dialéctica consigue su significado decisivo en Platón simultáneamente con una orientación hacia la problemática del devenir como modo de ser de la realidad. La pluralidad y movilidad de lo ente ya no es despachada como mera apariencia ni a ella se le contrapone la unidad permanente del ser verdadero (de las Ideas), sino que es reconocida como modo de ser del ente mismo y encuentra su expresión más clara en la

afirmación de que a todo ente pertenece necesariamente su Otro, Diferente, No-ente, solo a través del cual puede ser determinado y delimitado. Más claramente aún que en Sofista, es en Filebo donde se muestra la conexión esencial de la dialéctica con el conocimiento del ser como ser devenido. También aquí el punto de partida del problema es: ¿cómo puede ser lo ente unidad y pluralidad? Se subraya expresamente que solo se capta correctamente esa problemática si lo ente en cuanto unidad se convierte en problema no meramente en el "devenir y extinguirse", sino en la idea de lo ente mismo.[144] El conocimiento que disuelve esta problemática, a saber, que todo ser consiste en unidad y pluralidad y tiene unidos en sí mismo determinidad e indeterminidad (límite e ilimitabilidad), no apunta solo al mundo de la realidad sensible, sino por entero a lo ente en cuanto tal. La dialéctica tiene la tarea de descubrir las unidades de lo ente como determinidades al ver en cada ente primeramente la Idea completa, pero no se queda en ello, sino que investiga en cuántas nuevas determinidades como unidades se escinde esa Idea originaria, un proceso que es de una relativa infinitud, porque cada ente lleva en su ser su ilimitabilidad.[145] Sobre esto se alcanza en principio una división de lo ente como tal en tres géneros: lo determinado y delimitado, lo indeterminado e ilimitable y lo "mezclado" a partir de ambos: lo indeterminado convertido en determinidad.[146] Lo decisivo ahora es que solo este último es caracterizado como ser esencial, verdadero, en sentido propio (Ousía), y este ser verdadero es caracterizado como devenido. Este es "el devenir hacia el ser verdadero a través de la medida que se limita a sí con la determinidad",[147] el "ser verdadero mezclado y devenido a partir de estos".[148] Solo ahora, cuando el carácter de devenido y la movilidad son asumidos en el ser de la esencialidad, se cumple el sentido pleno de la dialéctica de hacer visible ese carácter de devenido y esa movilidad en cuanto nivel más alto del conocimiento.[149] De la dialéctica de lo ente así aprehendida parte el camino hacia el conocimiento de la historicidad de lo ente, en la que se funda esa pluralidad y movilidad —una conexión que se hará luego visible en Hegel—, un conocimiento que en Platón no es planteado en ningún lugar porque la adopción de la dialéctica en el marco de la doctrina de las Ideas cerró este camino, el cual excedía

en realidad el horizonte del mundo griego. Pero de la dialéctica de lo ente parte también una condena de la dialéctica en cuanto ciencia de la apariencia en todos los casos en los que su problemática no es llevada adelante hasta la historicidad. Tenemos que pasar por alto aquí este desarrollo y retomar el problema de la dialéctica ahí donde entra en la conciencia de la filosofía con nueva originariedad: en Hegel.

Queremos intentar mostrar ahora dónde retoma de nuevo Hegel el problema de la dialéctica (pero con ello tenemos que pasar por alto el importante momento representado por Kant, el cual había mostrado en la Crítica de la razón pura que la dialéctica, la cual había sido considerada durante tanto tiempo como apariencia inesencial, está necesariamente arraigada, aun siendo apariencia, en la razón humana). En principio, hay que constatar que para Hegel —como ya para Platón— la dialéctica es una facultad del conocimiento y por lo tanto un método del conocimiento únicamente porque y en la medida en que lo ente mismo, la realidad verdadera, es en sí misma dialéctica. “Su elemento y contenido [de la filosofía][150] no son lo abstracto o inefectivo, sino lo efectivamente real, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, la existencia en su concepto. Es el proceso el que se genera sus momentos y los recorre de cabo a rabo, y todo este movimiento constituye lo positivo y su verdad”.[151] El método dialéctico, como método de la filosofía, no es otra cosa que la expresión y la exposición de la movilidad necesaria, del devenir necesario de la realidad misma. Su hilo conductor más elevado es “entregarse a la vida del objeto”.[152] Tiene que sacar todo ente de su aparente rigidez y aislamiento, concebirlo como momento necesario en el todo, como resultado de un devenir, y concebirlo con ello en su esencia en sentido propio; con tal conocimiento del carácter esencial de devenido de todo ente se alcanza también su “límite” esencial, su “negatividad”, su transformación en un ente nuevo, “superior”. La comprensión de la realidad como devenir necesario —y no solo la realidad en su conjunto, sino cada realidad singular— hace de todo ente, en cuanto ser devenido de otros, anteriores y, en cuanto devenir hacia otros, posteriores, la “unidad de los contrarios” como lo que realmente es.

Por lo tanto: el origen y fundamento de la dialéctica reside para Hegel en lo ente mismo, ella no es —Hegel siempre lo subraya— ningún método que sea llevado al ente por el Yo, por el sujeto cognoscente, no es un mero medio de conocimiento, sino que ella "no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo, lo que lo impulsa hacia adelante [...], es el curso de la cosa misma".[153]

Al concebirse ahora toda realidad singular como ser devenido y devenir, como proceso y momento en el todo, como resultado, en el cual "está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta",[154] se descubre ya con ello simultáneamente la historicidad esencial de todo lo real. Una vez que ya con la comprensión del ser devenido y del devenir como el ser en sentido propio de lo ente se reconoce este modo de ser como historicidad, apenas puede encontrarse una concepción más auténtica del ser histórico que como lo que contiene esencialmente en sí en cuanto resultado aquello de lo cual resulta. De este modo, la definición de la "sustancia de lo real" como "sujeto" muestra cuán en serio se ha tomado Hegel esta historicidad de la realidad. Esa concepción, difícilmente comprensible y frecuentemente malinterpretada, del ser en sentido propio, de la sustancia (absoluta), como sujeto solo puede aclararse quizá desde aquí: a partir de la comprensión de que solo un ser del modo de ser del sujeto (para el que lo ente es un ser y tiene un sí mismo y un saber sobre sí y sobre los entes) puede ser histórico conforme a su esencia. Pero ya en este contexto va a ser subrayada esa historicidad esencial del "individuo concreto y del absoluto": "Dado que la sustancia del individuo, dado que el espíritu del mundo ha tenido la paciencia de atravesar estas formas [es decir, las figuras de la realidad][155] en toda la larga extensión del tiempo y de tomar sobre sí el enorme trabajo de la historia universal, y dado que con menos trabajo que ese el espíritu no puede haber alcanzado ninguna conciencia de sí, tampoco el individuo, ciertamente, puede concebir con menos que eso su sustancia".[156] Estas indicaciones deben bastar para poder agregar ahora que, del mismo modo que el origen de la dialéctica reside en lo ente, en la realidad misma, el fundamento de la dialéctica descansa en la historicidad conforme a

su ser de lo ente, de la realidad. Y solo porque y en la medida en que la realidad es histórica, es dialéctica, puede y debe ser captada mediante el método dialéctico.

Preguntamos ahora: ¿qué quiere decir dialéctico como determinación de la esencia del ente histórico y en qué medida se caracteriza acertadamente su ser real mediante la designación de tales entes como dialécticos? Y, en segundo lugar: ¿puede todo ente (o cuál ente puede y debe) ser concebido como histórico y con ello como dialéctico? Ambas preguntas conducen más allá de lo dicho en el marco de la filosofía hegeliana: por un lado, hacia la recepción del problema de la dialéctica en Marx y, por otro, de nuevo hacia el planteamiento general del problema.

Respecto a la primera pregunta: ¿qué se quiere decir cuando designamos el ente-histórico como dialéctico? Como respuesta oímos siempre aquí algo sobre oposición y unidad, reconocimiento y conservación de la contradicción, sobre el movimiento como tesis, antítesis y síntesis, etc., en lo cual en principio no se ve de ninguna manera por qué y qué tiene que ver con la historicidad de lo real. El significado revolucionario de tales determinaciones permanece completamente en la oscuridad y no ayuda nada remitirse a Marx mientras no haya sido apropiado de nuevo el sentido originario de la dialéctica en Marx. Queremos intentar investigar por una vez el modo de darse de un ente-histórico concreto y desde aquí quizá encontrar un acceso a su “dialéctica”.

Tomemos una fábrica moderna de gran actividad. En principio, parece que el modo de darse de esta fábrica sería completamente inequívoco y estable: es la “misma” para todo el que la ve y entra en ella, no solo la fábrica como un todo sino también las partes del edificio, máquinas, trabajadores, etc. Pero cuando veo realmente la fábrica y sus partes y los hombres, entonces tengo que saber ya al mismo tiempo lo que “significan”, lo que fábrica, máquina, trabajador, etc., es y debe ser en cuanto tal, cuál es su sentido y finalidad. Si no sé esto (naturalmente, este saber es la mayoría de las veces completamente “inconsciente”, “saber habitual”

inadvertido), no veo ninguna fábrica, máquinas, trabajadores, etc., sino un montón de piedras, hierros, hombres y demás, respecto a lo cual no sé qué es propiamente, qué puede significar. Cuando nos hacemos presente que en todo ver cotidiano ya vemos y vivenciamos con los demás tal significado para nosotros habitual y conocido, sin el cual no podríamos ver nada, entonces de repente se vuelve dudoso el modo de darse unívoco de un objeto tal. ¿Es la fábrica realmente la misma para el trabajador ocupado en ella, para su propietario, para el paseante ocioso que se topa con ella y para el arquitecto que la construyó? ¿O no es ella cada vez la misma y sin embargo algo completamente diferente? En un caso significa trabajo servil forzado por las relaciones sociales, un lugar en el que se entra con aversión y se sale agotado; en otro caso, una fuente de grandes beneficios económicos, algo estimulante y laborioso, pero saludado con gusto y duramente echado de menos; de nuevo, en otro caso, quizá una degradación de un bello entorno, algo extraño y siniestro en grado sumo, y, en último lugar, una obra de arte, levantada con los medios y propósitos de la arquitectura más moderna, que puede hacer famoso a su constructor. Y si extendemos más el ámbito de la consideración: ¡cuán diferente es una fábrica para la economía de un pueblo, para la lucha competitiva entre grandes trusts, para los pequeños tenderos y comerciantes que viven de ella, para la industria del Estado vecino! No se puede objetar que todos esos momentos son “subjetivos”, que no tienen nada que ver con la fábrica como tal. Objeciones de este tipo provienen de teorías preconcebidas que ya no llegan a ver el objeto real plenamente concreto. Si se intentara alguna vez tachar todos esos momentos del objeto, qué quedaría entonces. En todo caso, no queda ninguna fábrica en la dimensión de los significados, dimensión que es ya siempre supuesta en el modo de acceso concreto no falseado por la teoría. Más bien, los objetos son solo en una plenitud de significados diversos, a su ser respectivo pertenece una tradición continua, un prolongado ser devenido, a través del cual han sido colocados en un vasto espacio vital y mundial, y en el cual asimismo se siguen desarrollando continuamente, determinados por él y determinándolo a él, en permanente transformación. Y junto a esta movilidad y determinidad múltiples,

pertenece a tales objetos una disonancia o más bien una múltiple escisión específica; su realidad efectiva, su efecto sobre la existencia [Dasein] humana de su espacio y de su tiempo es tal que disocia tal existencia [Dasein] en oposiciones, cuyo fundamento reside en ellas mismas. Para esbozar a grandes rasgos esas oposiciones: la existencia [Dasein] humana valora su realidad positiva o negativamente, como en ruinas o con futuro, echa mano de ella para la configuración de su existencia o se enfrenta con ella o se coloca ante ella indiferente. Y ese movimiento respecto a los objetos, escindido de diversos modos, los impele a una continua transformación. La fábrica se amplía o cierra o es paralizada por una huelga, es vendida y "reorganizada", un descubrimiento químico o técnico revoluciona su funcionamiento, grupos de interés y partidos luchan por ella y en ella, etc. Y todo esto no es acaso un acontecer, algo que "se desarrolla en la fábrica" o sucede alrededor de ella, como si "ella misma" no se viera afectada por ello, sino que todo esto acontece en y con la fábrica misma, es lo que constituye su sentido pleno propio, toda su realidad. De manera que a la plena comprensión de un objeto histórico en su realidad concreta pertenece la aprehensión de toda esa movilidad del acontecer. Pero una tal comprensión plena es imposibilitada desde el principio cuando el objeto histórico es tomado como rígido y aislado, separado de su historia, y es visto como identidad, carente de oposiciones, "a través del tiempo", en lugar de como un devenir, un obrar y un transcurrir en el tiempo múltiplemente escindidos; cuando solo se lleva ante la mirada la positividad respectiva del objeto y no también su negatividad, que le pertenece del mismo modo: lo que ha sido y lo que será y lo que no es pero constituye su realidad, puesto que lo determina y lo mueve.

Estas observaciones pretenden indicar solo el lugar donde puede hacerse visible la dialéctica de lo histórico, en ningún caso son exhaustivas en algún sentido, solo quieren indicar justamente direcciones en las que habría que investigar. Con lo dicho quizá se ha vuelto claro que, cuando se caracteriza al objeto histórico desde el principio como "unidad de los contrarios" o quizá se integra en el esquema de tesis, antítesis y síntesis, tal proceder violenta la

plenitud de lo dado históricamente y, en todo caso, no pertenece al sentido originario de la dialéctica de lo histórico y aparece solo muy posteriormente. De ningún modo se encuentra cada objeto histórico en tal dualidad o tríada, sino que solo a partir de la aprehensión de una gran totalidad histórica abarcadora (periodo, estadio de desarrollo) puede alcanzarse tal ordenación; por lo tanto, presupone ya la dialéctica y el conocimiento dialéctico.

Llegamos ahora a la segunda cuestión: ¿cuáles objetos son, pues, históricos en su modo de ser y con ello dialécticos, o lo son todos los objetos, toda la realidad? Hegel se decidió por lo último. Y a la luz de su sistema es patente que una tal absolutización de la historicidad o tal convertir lo absoluto en histórico deforma tanto la esencia de la historicidad como la esencia de la realidad, dando como resultado una construcción plana. Si intentamos ahora responder positivamente a la pregunta por el ámbito de la historicidad, hay que decir que tal respuesta presupone necesariamente extensas investigaciones ontológicas. Aquí es inevitable exponer solo los resultados, pero esta carencia puede corregirse mediante la indicación del tratamiento en profundidad de esa problemática en Dilthey (de modo especial en el intercambio epistolar con el conde de Yorck) y más recientemente en Heidegger (Ser y tiempo, I, 1927).

Según su ser, son históricos solo la existencia [Dasein] humana y todos los objetos captados, configurados, producidos y vivificados por esta existencia [Dasein] en su existencia, de manera que su ser íntegro, toda su realidad, es solo en cuanto historicidad y en la historia. De este modo, pertenecerían también a ello todo el ámbito de los modos y formas de vida humana en cada caso, todas sus obras y configuraciones, pero igualmente también la naturaleza como espacio vital habitado y como energía empleada. Según su ser, no serían históricos los objetos de la ciencia natural físico-matemática (cuyo ser se constituye precisamente en abstracción de su remisión a la existencia [Dasein] humana), no solo la naturaleza como objeto de la física, sino también justamente en cuanto que su modo de ser es otro que el de la existencia [Dasein] humana y en

ese modo de ser deviene objeto (como puede ser el caso, por ejemplo, en la “vivencia de la naturaleza”). El límite entre historicidad y no-historicidad no se extiende de cualquier manera por el mundo, sino que es un límite ontológico: todo objeto puede devenir objeto histórico o no-histórico, incluso la existencia humana (solo que aquí, puesto que el ser del hombre es histórico de manera preferente, tal objetivación ahistórica —tal como, por ejemplo, puede ocurrirle al hombre como objeto del arte— solo es posible sobre la base de una desrealización completamente determinada y tiene como resultado una irrealidad). En sentido propio, solo puede ser denominada histórica la existencia [Dasein] humana, porque al ser-histórico en sentido propio pertenece el saber sobre la propia existencia y un comportamiento sapiente (y no acaso cognoscente) respecto a la realidad.

Ahora se vuelve claro qué giro se produce de Hegel a Marx. Si Marx ha “puesto de nuevo sobre sus pies” la dialéctica hegeliana, esto no es una corrección de una parte de la filosofía hegeliana, un escoger y adoptar un método, ni una reinterpretación materialista, sino un retorno de la dialéctica a su ámbito propio y con ello el descubrimiento científico de la dimensión propia de la historia que, ahora, justamente porque de modo simultáneo se ha descubierto de nuevo la dialéctica, puede ser aprehendida en su estructura fundamental. Marx ha sido el primero en aprehender la historicidad en sentido propio de la existencia [Dasein] humana en un acceso a ella que es el único adecuado a ella. Él es en un sentido mucho más profundo el heredero de la filosofía idealista alemana, porque esa filosofía solo podía volverse auténtica de nuevo en camino a y a través de la historicidad de la existencia [Dasein] humana.

Vamos a resumir estos resultados en algunas tesis, las cuales no quedan acaso demostradas por lo precedente, sino que solo deben servir de hilo conductor para una discusión posterior:

1. La dialéctica no es un método o una forma de conocimiento fundada en alguna teoría filosófica o sociológica, tampoco un medio

de conocimiento, sino la designación para un modo de ser de lo ente mismo. Solo porque y en la medida en que un modo de ser de lo ente es dialéctico, puede ser dialéctico el investigar dirigido a ese modo de ser —y ser dialéctico solo tal investigar—.

2. No todo ente es dialéctico según su modo de ser, sino solo aquel cuyo ser es la historicidad.

3. En sentido propio, solo es dialéctico el ente propiamente histórico: la existencia humana en su realidad, en su acontecer en el mundo aprehendido y configurado.

4. Una tensión o una oposición entre, por un lado, el Yo humano y, por otro, un mundo del ser, del “ser superior” (Dios...) o de la validez, “puesto” frente a él nunca posee un carácter dialéctico, porque tal concepción pierde ya al comienzo el suelo originario de la dialéctica al contraponer la existencia humana (histórica) concreta, aislada desde el principio, a un mundo ahistórico conforme a su ser (por lo tanto, al desgarrar artificiosamente la totalidad del mundo solo para anudarla más tarde de nuevo en una unidad o tensión).

Si estas tesis apuntan al lugar y sentido originarios de la dialéctica, las siguientes conciernen a su concreción en el acontecer (de la existencia [Dasein] humana), en la historia, y con ello a su “aplicación”. Con esto se hará visible la unidad originaria de teoría y praxis, que Marx ha sido de nuevo el primero en aprehender en la dialéctica.

5. Si la dialéctica se funda en la historicidad y solo posee carácter propiamente histórico la existencia [Dasein] humana, de manera que esta existe solo como histórico-concreta, es decir, determinada en cada caso por una situación histórica concreta, entonces la dialéctica solo puede encontrar su pleno sentido en la historia

concreta de la existencia [Dasein] humana (historia en el sentido propio de la palabra). Se convierte en dialéctica concreta.

6. La dialéctica concreta atañe al acontecer como modo de ser de la existencia [Dasein] humana. En ningún caso puede ser denominado y concebido por principio como dialéctico cualquier hecho acontecido en la historia (aquí se producen los mayores abusos), sino solo las acciones y acontecimientos que conciernen a la existencia [Dasein] humana en su ser.

7. En la medida en que la dialéctica concreta muestra la múltiple escisión, el carácter devenido y los límites de las formas y modos de existencia [Dasein] históricos, implica un tomar posición en cada caso respecto a tales formas y modos de existencia [Dasein] y su realidad. Y en la medida en que toda realidad histórica en cuanto realidad lleva en sí y tiene que hacer prevalecer la pretensión de permanencia, univocidad y validez, la toma de posición dialéctica tiene que ser crítica, tiene que minar esa pretensión. La dialéctica concreta en cuanto ciencia objetiva carente de punto de vista es un contrasentido.

Después de esto, volvamos de nuevo al libro de Siegfried Marck. Una investigación que plantea un problema tan poco claro y tan encubierto y oscuro como es el de la dialéctica tiene que dar al menos una definición provisional de lo que entiende por dialéctica. No es posible remitirse para ello al segundo volumen, pues una consideración histórica “bajo el punto de vista del problema de la dialéctica” solo puede recibir su sentido sobre el fundamento de una definición tal. Pero si tomamos las breves indicaciones y los indicios que se derivan de la exposición del primer volumen para una definición provisional de lo que aquí se entiende por dialéctica, hay que decir al respecto, sobre la base de la exposición precedente, lo siguiente: Marck busca el lugar de la dialéctica en la filosofía o más exactamente en la “fundamentación filosófica” y, a partir de aquí, en una tensión entre Yo y Es, conocer y realidad. Los supuestos de una definición tal han sido ya tocados brevemente. Naturalmente que es

posible llegar a la dialéctica a partir de la fundamentación filosófica e investigar, en vista de ello, diferentes formas de filosofar; ahora bien, solo puede tratarse de aquellas cuya intención apunta a poner de relieve la historicidad en el sentido indicado arriba. Pero entonces quedan de principio fuera de tal investigación algunas de las formas de filosofar contemporáneo que Marck trata en el primer volumen, a saber, el "criticismo antidialéctico" (Rickert y Lask), la teología y E. Grisebach. No es lo decisivo si la historia y la historicidad "aparecen" en estos sistemas (como es el caso, en buena medida, en Rickert), sino si el sentido intrínseco del filosofar se orienta a la historia y a la historicidad. Sin embargo, esta pregunta tiene que ser respondida, respecto a los autores mencionados, negativamente. También debe ser respondida negativamente quizá en relación con Heidegger, si se interpreta toda la analítica existencial de la primera parte de Ser y tiempo solo como punto de partida para la elaboración de la ontología fundamental y de la metafísica (una interpretación que parece realizar el propio Heidegger según sus nuevas publicaciones: De la esencia del fundamento, 1929, y Kant y el problema de la metafísica, 1929).

Todas estas cuestiones, que solo cabe aclarar en el marco de la discusión filosófica, deben ser dejadas de lado aquí. Nos queremos ocupar aún solo de la crítica de Marck a Lukács, que retrotrae el problema al suelo del marxismo. Aquí se repara por fin una prolongada y grave injusticia, en cuanto se considera y aprecia el libro de Lukács Historia y conciencia de clase en su significado esencial para el desarrollo del marxismo, un significado que no se puede sobrevalorar.[157] Marck pone término a esa "crítica" primitiva que cree poder liquidar las investigaciones de Lukács con la calificación de "metafísica" y que ha sido formulada prolijamente de la peor forma precisamente por el lado comunista. Su crítica alcanza también en un lugar las debilidades de la dialéctica lukácsiana: se trata del concepto de "conciencia de clase correcta". Este concepto es (como ya lo es la concepción de la conciencia de clase en general) una ruptura de la dimensión de la historicidad, una fijación "fuera" del acontecer, desde donde se establece una vinculación artificial-abstracta con la historia. No nos parecen atinadas las

objeciones de Marck contra el tratamiento del “problema de la naturaleza y del valor” en Lukács.[158] Justamente, la polémica de Lukács contra Engels (cuya falsa concepción de la ciencia natural físico-matemática como “dialéctica” se ha tornado clara en su insostenibilidad con la publicación parcial de su Dialéctica de la naturaleza)[159] muestra que Lukács ha visto muy bien la escisión del ser de la naturaleza, que, por un lado, como objeto de la física, es completamente ahistórica, pero luego, como espacio vital de la existencia [Dasein] humana, es histórica, y en absoluto ha concebido la naturaleza “sin residuo como producto social”. Sobre todo, el establecimiento de una “trascendencia del valor”, que Marck opone a Lukács, no afecta al sentido del libro lukácsiano, que no quiere ser una fundamentación filosófica, sino dialéctica concreta.

Tras estas consideraciones críticas hay que subrayar de nuevo el gran valor de las investigaciones de Marck. Nosotros vemos este valor no solo en la seguridad y profundidad, ya mencionadas al comienzo, de los análisis singulares, sino en el reblandecimiento interno de la filosofía contemporánea, en la visibilización de su problemática propia, a través de la cual, con todas las reservas, se vuelve clara su gran proximidad a la vida y su actualidad. De esta manera, el libro de Marck puede ser fructífero justamente para la discusión marxista al mostrar que la filosofía contemporánea se encuentra en un lugar completamente diferente de aquel donde comúnmente la busca tanto la vieja como la nueva teoría marxista, y que una confrontación con ella ya no es por más tiempo una “lucha con fantasmas” y sí una necesidad precisamente para el marxismo.

128 Este y el próximo texto constituyen la discusión de Herbert Marcuse con la obra de Siegfried Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart [La dialéctica en la filosofía del presente], vol.

i

, Tubinga, 1929. “Sobre el problema de la dialéctica I” fue publicado originariamente en Die Gesellschaft, vol. 7, 1930, pp. 15-31, y reeditado en H. Marcuse, Schriften, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, vol. 1, pp. 407-421 (nota del traductor).

129 Die Gesellschaft fue la revista teórica del SPD (Partido Socialdemócrata Alemán). Entre 1924 y 1933 fue dirigida por R. Hilferding (nota del traductor).

130 Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, ed. cit., p. iii.

131 J. Stenzel, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik [Estudios sobre el desarrollo de la dialéctica platónica], Breslau, 1917.

132 Platón, República, 511b, 531-532 [traducción castellana: Diálogos IV. República, Madrid, Gredos, 1986, pp. 336-337 y 362-365].

133 Ibid., 511b [Ibid., pp. 336-337]; id., Filebo, 15d [traducción castellana: Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias, Madrid, Gredos, 1992, p. 29].

134 Platón, Filebo, 15-16 [Ibid., pp. 28-32].

135 Platón, República, 531-532, 537c [Diálogos IV. República, ed. cit., pp. 362-365 y 371-372]; id., Fedro, 265-266 [traducción castellana: Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro, Madrid, Gredos, 1988, pp. 384-387].

136 Platón, Teeteto, 152d [traducción castellana: Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Madrid, Gredos, 1988, p. 195].

137 Platón, Filebo, 15a [Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias, ed. cit., p. 28].

138 Platón, Sofista, 253d [Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político, ed. cit., pp. 433-434].

139 Platón, Filebo, 16 [Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias, ed. cit., pp. 30-32].

140 Ibid. [Ibid.].

141 Platón, Sofista, 234de [Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político, ed. cit., pp. 377-378].

142 Ibid., 256d [Ibid., pp. 444-445].

143 Ibid., 250c [Ibid., pp. 424-425].

144 Platón, Filebo, 15a [Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias, ed. cit., p. 28].

145 Ibid., 15-16 [Ibid., pp. 28-32].

146 Ibid., 23 y ss. [Ibid., pp. 43 y ss.].

147 Ibid., 26e [Ibid., p. 50].

148 Ibid., 27b [Ibid., p. 51].

149 La vinculación esencialmente necesaria de la dialéctica platónica con el discurso y la réplica hablada en cuanto puesta de manifiesto de lo ente puede quedar aquí fuera de consideración, porque justamente ese significado de la dialéctica se ha perdido completamente en el desarrollo ulterior, pues solo pudo tener validez en el interior del mundo griego.

150 Aclaración de Herbert Marcuse (nota del traductor).

151 G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Leipzig, 1928 (edición de G. Lasson), p. 31 [traducción castellana: Fenomenología del espíritu, Madrid, Abada, 2010, p. 107].

152 Ibid., p. 36 [Ibid., p. 115].

153 G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, Leipzig, 1923 (edición de G. Lasson),

i

, p. 36 [traducción castellana: Ciencia de la lógica, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968, p. 50].

154 Ibid. [Ibid.].

155 Aclaración de H. Marcuse (nota del traductor).

156 Hegel, Phänomenologie des Geistes, ed. cit., p. 20 [Fenomenología del espíritu, ed. cit., p. 87].

157 Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, ed. cit., pp. 122 y ss.

158 Ibid., pp. 131 y ss.

159 Marx-Engels-Archiv II [traducción castellana: F. Engels, Dialéctica de la naturaleza, Barcelona, Crítica, 1979].

6. Sobre el problema de la dialéctica II. Una aportación a la cuestión de las fuentes de la dialéctica marxiana en Hegel

[160]

I

La crítica del segundo volumen de la obra de Marck[161] tiene que pasar por alto, más aún que la del primero, la exposición, en verdad vital e impresionante, de las diferentes corrientes "dialécticas" en la filosofía del presente y limitarse a las "exposiciones sistemáticas sobre el concepto de dialéctica crítica" que realiza Marck. En el centro de tales exposiciones se encuentra la confrontación con la dialéctica hegeliana: el concepto de dialéctica "crítica" —la única en la que Marck encuentra representada la "auténtica" dialéctica— es obtenido positivamente mediante la demarcación frente a la dialéctica "especulativa" de Hegel.

"A todo trabajo sobre la dialéctica es inmanente la relación con Hegel", y esto en un sentido completamente decisivo, por cuanto la dialéctica hegeliana no es un método libremente flotante y variable a voluntad, sino que está arraigada de manera insoluble en la metafísica completa de Hegel. Marck expresa claramente la consecuencia que se deriva de ello: "como tal esta dialéctica especulativa solo puede ser asumida por completo o rechazada del todo".[162] Con ello queda aún abierta en efecto la pregunta de si y cómo es posible una dialéctica no hegeliana. Marck la responde

afirmativamente, pues está convencido de la “superioridad” de la dialéctica crítica “frente a toda forma de metafísica”. Vamos a intentar mostrar en cambio que Marck, en el curso de sus investigaciones, retrotrae esta dialéctica crítica, precisamente en sus determinaciones positivas, al suelo de la dialéctica hegeliana (que él rechaza) al fundamentarla mediante una transformación restrictiva de la dialéctica especulativa. De esta manera, la afirmación de Marck de que hay una “pluralidad de métodos dialécticos” y una diversidad de “comportamientos dialécticos” es contradicha por él mismo.[163] Hay que clarificar a través de la crítica en qué medida las transformaciones restrictivas de la dialéctica hegeliana alumbran nuevos y fructíferos problemas filosóficos o dejan ver de un modo nuevo los viejos problemas.

Para la determinación del concepto de dialéctica crítica, Marck quiere “indicar los momentos inaceptables de la dialéctica hegeliana y confrontarles los positivos”.[164] Inaceptables son para él: 1) la “fusión sin resto de conciencia y objeto” y con ello también la concepción de la “substancia como sujeto” y la transformación del objeto en un “proceso”, a través del cual su estructura deviene idéntica con la del Yo (conciencia); 2) el “desarrollo de la conciencia finita a la infinita”, la “superación del espíritu finito en el espíritu infinito” (el concepto central de Hegel de lo “absoluto”); 3) el poder “superador” (eliminador) de la negación, especialmente el poder superador del Yo humano, de la autoconciencia.[165] Todos estos momentos se encuentran en una conexión interna, con su rechazo se remueve el suelo completo de la dialéctica hegeliana; por lo tanto, Marck tendría que proporcionar un nuevo suelo a la dialéctica crítica. Queremos ver en primer lugar cómo fundamenta la inaceptabilidad de estos momentos.

Para Marck, las dos afirmaciones fundamentales de la metafísica hegeliana, la “fusión” de conciencia y objeto y “la transición desde la razón finita a la infinita”, se fundan únicamente en la “convicción místico-panteísta” de la unidad de espíritu y mundo, Dios y hombre, una convicción que solo puede ser creída “inmediatamente”, “captada intuitivamente”.[166] Pero si estas afirmaciones son solo “la

expresión de una convicción mística", entonces en rigor no cabe realizar ninguna confrontación filosófica con ellas; pues tal convicción se encuentra antes de toda "prueba especulativa" y antes de toda "mediación": "ella es dada antes de que el pensar dé el primer paso".[167] Dada previamente no en el sentido de una suposición fundamental imparcial (hipótesis), cuya adecuación demostraría luego la investigación filosófica, ni en el sentido de una "evidencia que descansa en sí misma y no necesita de ninguna prueba posterior",[168] sino dada previamente en el sentido de la "imposibilidad de realizarla sin recurrir al misterio".[169]

Resulta tan esencial revelar las diversas fuentes de la filosofía de Hegel, frente a las habladurías sobre el racionalismo y el panlogicismo del sistema hegeliano, que su remisión a un "misterio" amenaza con sacudir la base de toda confrontación con ella. Pero, dejando esto de lado, tampoco es justificable desde un punto de vista objetivo. En efecto, la filosofía hegeliana se alimenta de fuentes religiosas, cuya fuerza se conserva hasta en las últimas exposiciones sistemáticas; sin embargo, tales fuentes fluyen en la fundamentación puramente filosófica, son elaboradas sobre bases filosóficas y no eximen de la necesidad de una confrontación puramente filosófica. Ya en los escritos teológicos de juventud de Hegel se hace visible la conceptualidad filosófica posterior y se constata que lo que le dio al sistema su forma interior no fue tanto una convicción mística, sino una confrontación, efectuada con extrema precisión conceptual, con la metafísica antigua (especialmente la aristotélica). He intentado poner de relieve estas conexiones mediante una interpretación de la Fenomenología del espíritu y de la Lógica, que será publicada en breve;[170] forzosamente tengo que limitarme aquí solo a la presentación de algunos de los resultados.

Ni la unidad de conciencia y objeto, la concepción de la sustancia como sujeto, ni la instauración de una razón absoluta, de la cual la conciencia humana y su objeto serían solo modos de existencia [Dasein], crecieron a partir de una convicción místico-panteísta; más bien fueron halladas en el marco de largas investigaciones

puramente filosóficas, y en concreto fueron halladas a través de la específica formulación hegeliana de la pregunta por el sentido del ser en general. Estos planteamientos hegelianos no son desde un principio axiomas asumidos como evidentes, sino que solo desde el estadio final de las investigaciones que los muestran son establecidos como supuestos de tales investigaciones. En la elaboración de las preguntas metafísicas (por el sentido del ser) Hegel se orienta tanto por el problema transmitido por Kant de la prestación del Yo-pienso, solo la cual hace posibles los entes objetivos como tales (la síntesis trascendental es una fuente de la dialéctica hegeliana), como por los descubrimientos fundamentales de la metafísica antigua, especialmente por la determinación del ser como movilidad (la comprensión conceptual de la movilidad como carácter fundamental del ser es una segunda fuente de la dialéctica hegeliana). Y ambas orientaciones coinciden en el concepto de ser de la "vida", que sirvió de base a la Fenomenología del espíritu y con relación al cual había trabajado Hegel ya en sus escritos teológicos de juventud. En la exposición del ser de la vida y su acontecer en el mundo se cumple la mostración originaria de la unidad de conciencia y objeto, del carácter de sujeto de la sustancia y de la "razón" como ser propio de los entes; el ser de la vida y su específica movilidad es el suelo originario de la dialéctica hegeliana.

El "punto más elevado" de la filosofía kantiana, a saber, la "unidad sintético-originaria" del Yo-pienso (que solo en la ejecución de su ser pensante hace surgir la objetividad como tal), y el conocimiento de la determinación central del ser como movilidad se han vuelto concretos en el concepto de vida; desde aquí obtiene también Hegel el concepto mediante el cual quiere captar la esencia del ser como tal: "igualdad consigo mismo en el ser otro". Todo ente, en cuanto situado en la movilidad, no es en cambio disoluble en esa movilidad; se mantiene en los diversos estados de su movilidad como uno y el mismo. Esa unidad y mismidad, que es la que constituye lo que el ente realmente es, solo llega a ser en este mantenerse en la movilidad. Lo ente deviene en cada caso diferente en su existencia [Dasein] y ahí es siempre diferente a como es "en sí". Estas diferencias, en las cuales el ente "cae" en el acontecer junto con

otros entes que influyen sobre él y son influidos por él, pertenecen a su ser mismo; ante todo y únicamente en estas diferencias el ente se mantiene y se comporta como un sí mismo y como el mismo, ante todo y únicamente en este comportarse consigo en el ser otro realiza su esencia.

Estas indicaciones completamente provisionales deben hacer visible primeramente cómo llega Hegel a la formulación del concepto de ser como “igualdad consigo mismo en el ser otro”. Una formulación que contiene también ya en germen el sentido fundamental de la dialéctica (la cual presupone completamente ese concepto de ser) y aporta el fundamento más formal y general de la “identidad” de conciencia y objeto, ya que la estructura de la “igualdad consigo mismo en el ser otro” determina tanto la esencia de la conciencia como del ser-objeto y aborda ambos modos de ser como el mismo modo de movilidad.

Pero igualdad consigo mismo en el ser otro es primeramente solo la determinación más general y formal del ser, mantiene su sentido propio ante todo porque Hegel demuestra que todos los modos de ser son modos concretos de esa igualdad consigo mismo, es decir, son modos concretos del comportamiento consigo en la movilidad. Para esta demostración, la vida es tomada como aquel ser que realiza del modo más propio el sentido del ser que le sirve de base y por ello puede valer como ser por antonomasia: “Vida pura es ser”, se dice ya en los escritos teológicos juveniles.[171] Lo vivo es en la diversidad de estados de su vitalidad en la medida en que es idéntico consigo mismo en sentido excelso, dado que se produce, se mantiene y sigue impulsándose a sí mismo como tal unidad y por lo tanto expone en la movilidad, por así decirlo, la mismidad más real y más interior. Y la vida produce tal unidad y mismidad esencialmente como ser sapiente, como “conciencia”: teniendo (“representando”) ante sí en cuanto Yo los diversos estados de su vitalidad y del mundo que influyen sobre ella, sin ser absorbida simplemente por esos estados, sino pudiendo replegarse desde ellos sobre su sí mismo yoico (“reflexionar”) y comportarse como sí mismo real. (Hay que tomar el concepto de “conciencia” de Hegel desde el principio

con tal amplitud que pueda abarcar todo el comportamiento fundamental de la vida; tal concepto significa primeramente no un mero pensar, saber, etc., sino un modo concreto de existencia [Dasein], que quiere decir tanto comportamiento práctico como teórico, tanto pensar como actuar).

Con ello la unidad del Yo-pienso kantiana ha experimentado una reinterpretación decisiva: el "punto más elevado" de la filosofía ya no es ahora la "conciencia pura" trascendental, cuyo conocer es lo que convierte el mundo en cognoscible, sino el ser de la vida, cuyo acontecer es lo que convierte el mundo en viviente. Lo "otro" de toda objetividad, solo frente al cual y para el cual lo ente se convierte en objetivo, es para Kant la autoconciencia trascendental de la "apercepción pura", mientras que para Hegel es la autoconciencia viviente de la vida concreta. Al modo de un lema, con ello se indica el camino por el que la síntesis trascendental del pensamiento puro se convierte en la síntesis viviente del ser "dialéctico" en sí mismo. La unidad dialéctica del ser es la unidad "positiva" ("puesta" en y a través de sí misma) de la sustancia (yoica) viviente, a saber, como "resultado" del acontecer concreto de la vitalidad: ella es siempre solo resultado de una permanente "superación" ("negación") del ser otro en el que la vida se encuentra en cada caso.

Esta movilidad dialéctica de la vida es desarrollada por Hegel en la Fenomenología del espíritu, pero no acaso en el sentido de una "filosofía de la vida", una filosofía de la historia o algo parecido, sino con el propósito de una fundamentación de la metafísica en cuanto tal. Cuando Hegel, en este contexto, fija el ser de la vida desde un principio como unidad de Yo y mundo, conciencia y objeto (en la formulación de Marck: "Yo y Es"), ello implica por entero la orientación objetiva según un "protofenómeno" considerado evidente: la unidad conforme al conocimiento de conciencia y objetividad está fundamentada en Hegel en la unidad viviente de Yo y mundo. No es una "fusión sin resto", sino una unificación, que no excluye de ninguna manera la "correlación" (por lo tanto, la diferencia) de lo unificado,[172] más bien la deja siempre subsistir. ¡De esto resulta que la "conciencia" para Hegel exige con necesidad

esencial un ser-para-la-conciencia que se le contrapone! La conciencia solo es posible frente a un “otro” ser objetivo, contrapuesto respecto a ella. ¡Una fusión sin resto de conciencia y objeto superaría por tanto el concepto de objetividad, de contraposición y también el concepto mismo de conciencia! Este momento, que para Marck es inaceptable y da la ocasión para una corrección de la dialéctica hegeliana, ha sido por lo tanto ya corregido por Hegel.

Solo cuando se mantiene ante la mirada que el ser de la vida es concebido por Hegel como ser sapiente, a saber, como “autoconciencia”, se comprende cómo la vida se coloca en “medio” de lo ente y puede valer como el cumplimiento del sentido del ser en general; Hegel ha recogido con esto el descubrimiento kantiano de la constitución apriorística del mundo en la autoconciencia y lo ha seguido hasta sus últimas consecuencias. En ello reside ya también la necesidad de una orientación del concepto de vida hacia la vida humana (solo en la cual la conciencia se convierte en autoconciencia) y hacia la “racionalidad” del Yo (“razón”, “espíritu”). No podemos detenernos en todo esto, pero justamente para la comprensión de la concepción de la sustancia como razón no se pueden subrayar con la suficiente fuerza las fuentes que estas determinaciones poseen en el concepto de vida. En las páginas 134 a 140 de la Fenomenología del espíritu[173] Hegel da las definiciones generales de la vida como “medium universal” y “sustancia omnipresente” de lo ente; los siguientes pasajes de la obra son en el fondo solo una comprobación y una concretización de estas definiciones. La exposición parte de la existencia [Dasein] inmediata de la vida en el mundo inmediatamente dado a ella. El acontecer de la vida tiene el sentido interior de descubrir y captar este mundo en cuanto “de ella”, de comprender y poseer el mundo como lo “casual” para ella en cada caso, como existencia [Dasein] más o menos adecuada a sus posibilidades y con ello como su propio “ser otro”. En ello descansa la necesidad de la vida de “mediar” el mundo de su existencia [Dasein] inmediata con su esencia, superar su ser otro y conciliarse con su ser en sentido propio. Los primeros modos en que se cumple la conciliación de Yo y mundo, de conciencia y

objeto, son las relaciones de “amo y esclavo” y “deseo y trabajo”. En estos aconteceres se cumple la primera vivificación del mundo, la primera realización de la vida como “universalidad”: amo y esclavo son la primera forma (aún incompleta e inexacta) en la que los individuos enfrentados en la “lucha a vida o muerte” se encuentran en una primera “universalidad”; mediante el deseo y el trabajo los entes objetivos (la coseidad) son aprehendidos y sometidos primeramente por la autoconciencia viviente y asumidos en la universalidad de la vida.

Mediante el estudio de estos modos de acontecer inmediato de la vida se vuelve ya claro qué se entiende con la definición de la vida como “medium universal” y “sustancia omnipresente”. La vida es el medium universal de lo ente, puesto que todo ente es abierto y deviene real solo a través de la mediación de la autoconciencia viviente. Y la vida es sustancia omnipresente, puesto que precisamente lo ente “consiste” en realidad solo en esa mediación con la vida: la autoconciencia viviente es aquello solo a través de lo cual y en lo cual todo ente es “realidad” plena, y cuya omnipresencia hace a lo ente presente en cuanto real.

En el curso posterior de la Fenomenología del espíritu se muestra cómo la vida se realiza desde las figuras inmediatas e incompletas de su universalidad y sustancialidad hasta las verdaderas e íntegras. Es determinante en ello la definición del saber cierto de sí mismo en su verdad: de la “razón”. Solo como subjetividad racional puede la vida exponer la verdadera universalidad y sustancialidad de lo ente; solo si continuamente sabe de sí misma y de su ser otro, solo si ella misma vive continuamente a partir de este saber, puede permanecer realmente igual a sí misma en su movilidad (en su “caer” en el ser otro) y mediarse consigo sapientemente en esa igualdad consigo mismo de todo ente.

Cuando la vida se ha realizado como subjetividad racional y ha obtenido el mundo como su realidad, se ha realizado el “espíritu” como sustancia de lo ente. En la Fenomenología del espíritu el concepto de espíritu se origina a partir del concepto de vida; solo en

esta fundamentación se articula el espíritu como el ser en sentido propio de la sustancia. Este estado de cosas se mantiene, a pesar de que Hegel luego, con relación al cumplimiento de todo ente en el espíritu, conciba los diferentes modos de ser (naturaleza inorgánica, vida orgánica e histórica) como modos (más o menos verdaderos) del espíritu y de esta manera haga del espíritu el ser verdadero que se encuentra ya en la base de todo ente, lo "absoluto". Ambas cosas no se contradicen, pues el espíritu, que se encuentra ya siempre en la base de todo ente en cuanto verdad, se realiza y se manifiesta primera y únicamente en el acontecer de la vida, en la autoconciencia viviente. Por más que Hegel coloque todos los modos de ser, ya en el primer paso del filosofar, como modos del espíritu absoluto, en ningún caso se trata de un supuesto indiscutido, sino de un resultado que se sigue necesariamente de toda la concepción del problema del ser y que es acreditado por la investigación misma.

Pero esto no cambia el hecho de que mediante la interpretación del ser en sentido propio como "espíritu" se ha vuelto "inevitable la transición desde la razón finita hacia la absoluta", y se unifican la conciencia finita del hombre y la conciencia infinita (de Dios).[174] La dialéctica de Hegel es en efecto dialéctica "absoluta", puesto que quiere exponer la esencia y movilidad de lo ente en-y-para-sí-mismo y no para "nuestro pensamiento": "la verdad, tal como es en y para sí misma, sin velos".[175] En esta absolutización del pensamiento finito reside para Marck el segundo momento inaceptable de la dialéctica hegeliana: "frente a la exigencia especulativa de un desarrollo desde la conciencia finita hacia la infinita se encuentra la experiencia interior del Yo finito, la certeza de nuestro pensamiento",[176] sobre la que tiene que apoyarse la dialéctica crítica en contraposición a la especulativa.

Con la apelación a la experiencia del Yo finito Marck se encuentra sin embargo ante la tarea de una nueva fundamentación de la dialéctica, que ya no puede ser realizada mediante meras correcciones ni mediante una orientación —tampoco negativa— según la dialéctica absoluta de Hegel. Consideremos ahora las

determinaciones positivas que Marck da de la dialéctica crítica y veamos si aspiran a, o ya exponen, una nueva fundamentación de la dialéctica.

La determinación positiva de la dialéctica crítica en su posible "unidad sistemática" reúne de nuevo "motivos del hegelianismo", que son caracterizados por el propio Marck solo como "modificación del método dialéctico": en la dialéctica crítica "se mantienen la dialéctica de la autoconciencia y con ella la del proceso de conocimiento, el motivo dialéctico en todo pensamiento de la totalidad y la función dialéctica del tránsito a través de la contradicción para el resultado de pensamiento alcanzado".[177] Los dos últimos momentos remiten de nuevo al primero: "la dialéctica de la autoconciencia se encuentra para la dialéctica crítica en el lugar central".[178] ¿En qué sentido el ser de la autoconciencia es para Marck el fundamento y el centro de la dialéctica?

Marck responde esta pregunta en conexión con la tesis central de la "psicología del pensamiento" de Hönigswald:[179] esta es para Marck "dialéctica crítica en sentido auténtico".[180] Tenemos que tratar solo aquellos resultados de la psicología del pensamiento asumidos por Marck y que aportarían una fundamentación de la dialéctica crítica.

Conciencia y ser, "vivencia y objeto", están uno respecto al otro en "relaciones correlativas" esenciales, cuya "ley" es determinada por su carácter de "significado": "en el significado son superados tanto el concepto abstracto de objeto como el concepto abstracto de Yo. El significado tiene que hacer visible el Yo en el Es y el Es en el Yo".[181] El objeto está en sí mismo en la posibilidad de la vivencialidad, es decir, de significar algo en cuanto contenido de una vivencia y llegar a ser sabido en ese significado por un Yo con vivencias. Por otro lado, el Yo con vivencias es en sí mismo objeto posible del saber y comprensible en cuanto significado. "El curso completo de los pensamientos puede ser resumido en la fórmula de que el Es puede ser expuesto en el Yo como lo sabido, el Yo en el Es como la posibilidad de saber el objeto".[182]

Con ello, para Marck Yo y objeto están vinculados en una unidad que no es —como en Hegel— una "fusión sin resto", sino "al mismo tiempo separación": el objeto permanece siempre objeto y el Yo sigue siendo siempre la "otredad" respecto del objeto. "La diferencia fundamental entre dialéctica metafísica y dialéctica crítica reside en la diferencia entre unidad absoluta-actual y relativa-potencial. El objeto no es vivencia, sino vivenciable; la vivencia no es objeto, sino que puede ser objetivada".[183] De esta manera, esas relaciones permanecen "en sí en tensión", sus miembros están "conectados en un medium heterogéneo". Y todas las relaciones esenciales, como las que existen entre "temporal e intemporal" (Yo determinado temporalmente y verdad en sí intemporal), están fundadas sobre la relación fundamental, en sí dialéctica, entre Yo y objeto, de manera que "las relaciones fundamentales de la filosofía son siempre relaciones en médiums heterogéneos";[184] con lo cual sin embargo tienen que aparecer y ser comprendidas en sí mismas como dialécticas.

Esta "dialéctica de la autoconciencia" retiene la finitud de "nuestro pensamiento", ya que se fundaría en el ser dado y en la otredad del objeto frente al Yo, los cuales no son superables ni negables por ningún poder del concepto. En relación con esto, Marck subraya con razón que la dialéctica crítica tiene que renunciar, en el concepto hegeliano de "superación", a aquel momento que "remite a la negación de la negación":[185] pues "precisamente nuestro Yo no puede superar, permanece vinculado a lo dado, a lo preencontrado".[186] Pero hay que subrayar que esta teoría de la autoconciencia finita no va más allá de una teoría de la autoconciencia cognoscente; concibe la relación entre Yo y objeto primariamente como relación de conocimiento, lo cual es acorde con la psicología del pensamiento. El concepto de significado y de vivencia —aunque es profundizado de manera pertinente frente a la psicología tradicional— es mantenido sin embargo en el ámbito del Yo cognoscente; en esta fundamentación no hay una referencia al ser completo del Yo (tal como Hegel lo había asumido en el concepto de ser de la vida). Por eso esta dialéctica de la autoconciencia se queda en una dialéctica del conocer, incluso allí

donde aspira a una “reconstrucción de los fundamentos filosóficos”[187] y quiere conseguir una “doctrina” filosófica general de los “principios”.[188] Además, los otros dos momentos mediante los que Marck delimita la dialéctica crítica, “el elemento dialéctico presente en todo pensar en totalidades” y el “tránsito a través de la contradicción”, formulan solo determinaciones generales del pensar cognoscente.

Sin embargo, hay que plantear la cuestión de si está justificado desde el punto de vista de la historia del problema reservar el término “dialéctica” para tales determinaciones del conocer, cuando por otro lado “dialéctica” —tal como Marck subraya en el prólogo— debe conservar por principio el sentido de un “método fundamental” filosófico. No se puede pretender separar la dialéctica, en cuanto “método fundamental”, de sus supuestos profundos en la historia del problema, sin que luego estos supuestos se introduzcan en la nueva fundamentación. ¡Quizá residen los supuestos decisivos de la dialéctica desde un punto de vista de la historia del problema precisamente en que conduce más allá del ámbito del pensamiento cognoscente hacia la “metafísica”!

Tales supuestos, que no pueden ser dejados de lado, fueron indicados ya en la crítica del primer volumen mediante los nombres de Platón, Kant y Hegel; a cada uno de los estadios de la historia del problema de la dialéctica, caracterizados mediante estos nombres, puede vincularse una nueva fundamentación. Parece en principio que Marck eligió como punto de partida para la dialéctica crítica la dialéctica kantiana. Pero justamente el contexto de problemas en el que Kant plantea la dialéctica trascendental de la “razón pura” no resulta fundamental para la dialéctica de la autoconciencia de Marck: no se trata para él de la dialéctica en cuanto “apariencia trascendental”, como una “ilusión natural e inevitable” de la razón humana.[189] En el planteamiento de Marck, lo que la dialéctica crítica recibe del criticismo kantiano no es la dialéctica trascendental, sino la analítica trascendental, concebida como una fundamentación del pensamiento cognoscente (del Yo finito).

Pero, según nuestro parecer, considerar esto como “dialéctica” no es justificable a partir de los supuestos de la historia del problema de la dialéctica, y no lo es especialmente cuando —como Marck hace con razón— se rechaza una “separación entre lo sistemático y lo histórico”, y quiere realizarse un trabajo “de historia del problema”.[190] Visto desde la perspectiva de la historia del problema, la dialéctica no resulta fundamentada mediante la “unidad potencial-relativa” de Yo cognoscente y objeto cognoscible, ni por el tránsito del conocer a través de la contradicción, ni mediante la síntesis conforme al conocimiento de unidad y pluralidad. Pero quizá la unidad sintética de la autoconciencia puede aportar tal fundamentación; desde un punto de vista histórico Marck formula con razón la tesis central de que “la dialéctica nace en el Yo y retorna al Yo”.[191] Sin embargo, esto es así solo en el caso de que la autoconciencia (Yo) se convierta en origen de la dialéctica no solo en su comportamiento como pensamiento cognoscente, sino —como en Hegel— en su ser completo unido al ser completo del “mundo” contrapuesto a él. Las observaciones siguientes sobre la historia del problema van a intentar clarificar esto y al mismo tiempo pretenden ser una clarificación y una complementación de las tesis introducidas en el primer artículo.[192]

II

El origen del problema de la dialéctica en el interior de la metafísica antigua[193] puede ser esbozado mediante las siguientes indicaciones: en la pregunta por lo que constituye la esencia de lo ente (lo que es sí mismo en cuanto permanente frente a la multiplicidad de sus cambios en la pluralidad cambiante del devenir y del transcurrir), la investigación se topa con el hecho de que este ser “verdadero” de lo ente mismo contiene una pluralidad en su unidad. Este se encuentra con otro ser en múltiples relaciones, que no son acaso casuales y externas a él, sino precisamente fundadas en su esencia. El ser de todo ente es solo simultáneamente con aquello que no es y es un

otro; solo es simultáneamente con su ser-nada y ser-otro, y solo puede ser aprehendido en el tránsito a través de esa nada y ese otro. Pero este estado de cosas solo se convierte en “dialéctico” y exige una “dialéctica” como acceso a él (“método”) a través de los siguientes momentos, que para la filosofía antigua están ya contenidos en tal estado de cosas como supuestos:

1. La verdad de lo ente es descubierta y conservada mediante el discurso humano (Logos, legein).

2. El discurso humano es esencialmente hablar con otros sobre algo: solo en este discutir algo con otros (dialegesthai) puede cumplir con su función descubridora y conservadora.

3. La esencia de lo ente descubierta y conservada en el discurso humano debe ser disponible y tratable en su verdad para la vida humana y su acontecer. Tanto para la producción de cosas como para la orientación y la confrontación con la naturaleza (en el sentido más amplio) y el Estado, el hombre debe tener y comprender la esencia y la verdad de lo ente.

De estos momentos se sigue que la investigación filosófica no ha llegado de ninguna manera al final con la demostración del estado de cosas esbozado arriba, sino solo a su comienzo en sentido propio. Se convierte en dialéctica y con ello en acceso auténtico a la esencia de lo ente solo cuando ella ha hecho comprensible este estado de cosas, en todas sus “partes” y en su concreción en cada caso, para el hablar de unos hombres con otros y a través de ello lo ha asegurado en su disponibilidad. De ello se deriva la exigencia de, en primer lugar, reconducir la unidad, en sí múltiple, de la esencia a su fundamento último ya no divisible y, en segundo lugar, dejar desplegarse este fundamento último en la multiplicidad del ente fundado en él: seguir la génesis de esa pluralidad en sus etapas “calculables” singulares. Solo cuando, por un lado, es conocido el

fundamento último de lo ente y, por otro, se ha vuelto “calculable” en todas sus partes la pluralidad que nace de ese fundamento, se dan las precondiciones para una disponibilidad y conservación de la verdad descubierta en la vida humana.

De esto podríamos deducir, respecto al origen de la dialéctica desde un punto de vista de la historia del problema, lo siguiente:

1. La dialéctica nace solo de manera mediada en el Yo, puesto que su primer origen inmediato reside en un determinado estado de cosas de la esencia de lo ente mismo y en la necesidad que de ello resulta para la vida humana de orientarse y confrontarse con este estado de cosas preencontrado.

2. Ese Yo de la vida humana, al que la dialéctica “retorna” de este modo, no es primariamente el pensamiento cognoscente, sino el ser completo de la vida aconteciente en el mundo. La necesidad de la dialéctica reside en la necesidad de esta vida de poder disponer con seguridad de la esencia de lo ente en todas las referencias vitales. La “dialéctica de la autoconciencia” no es una dialéctica libremente flotante del conocer, sino que está vinculada al ser y a la acción concretos de la vida humana.

3. La síntesis de unidad y pluralidad, de ser y ser-otro, que es realizada en la dialéctica, no es cualquier síntesis del conocer, sobre todo ella no reside en la dimensión de los fenómenos múltiples, de su devenir y transcurrir, sino que concierne a la esencia misma de lo ente (a la “Idea”) en su relación posible con la vida humana, que descubre y hace disponible esa esencia en el hablar-unos-con-otros.

No podemos mostrar en el marco de este artículo cómo los motivos decisivos de la dialéctica antigua retornan en Hegel sobre un fundamento transformado de modo determinado por la filosofía kantiana. Vamos a tomar solo un motivo en el que están arraigados

todos los demás y a partir del cual resulta también comprensible primeramente la transformación radical de la dialéctica hegeliana por Marx. Solo a través de una interpretación de los primeros escritos hegelianos y de la Fenomenología del espíritu puede demostrarse que el ser y acontecer completo de la vida humana suministra también para Hegel el suelo propio de la dialéctica; aquí tienen que bastar algunas indicaciones.

Ya se indicó arriba en qué medida el concepto de ser de la vida está originariamente en la base de la metafísica de Hegel, fundamentada por la Fenomenología del espíritu. En un sentido esencial, la verdad de lo ente está referida a la vida y se cumple en ella. Todavía en la Lógica es la vida la primera figura "inmediata" de la "Idea", es decir, de "lo verdadero en sí y para sí"; la "Idea" hay "que concebirla y conocerla en esta determinidad, en la que es vida, para que su consideración no sea algo vacío y carente de determinación".[194] La vida es, en su "simple relación consigo misma", verdadera igualdad consigo misma en el ser otro: se mantiene y se relaciona consigo misma como la misma y como una en los múltiples estados de su vitalidad; y en ese acontecer se convierte a sí misma en "sustancia omnipresente" y en "medium universal" de lo ente, en cuanto "media" consigo "el mundo exterior presupuesto":[195] se "apodera" de lo ente contrapuesto a ella, se lo "apropia", de manera que ella hace este ente "medio suyo y le da como sustancia su propia subjetividad".[196]

Los conceptos que explican este "proceso de la vida", como "apoderamiento", "apropiación", "necesidades", "producción y reproducción", indican ya que con esto no se trata acaso solo de un proceso de conocimiento, sino de un proceso real, transformador y realizable, de la vida completa. Esto se vuelve completamente claro a partir de la exposición de este mismo acontecer en la Fenomenología del espíritu: el acontecer de la vida es aquí primariamente la dialéctica de la acción sapiente, del "actuar" transformador.

A pesar de que Hegel determina desde el principio el ser de la vida como “autoconciencia”, es decir, atendiendo a la “racionalidad” de la vida concebida como un modo del “espíritu”, en este concepto de la autoconciencia se mantiene en cambio la plena concreción de la vida aconteciente. La autoconciencia es a la vez saber y actuar, razón teórica y práctica (igualmente en la Lógica la “Idea del conocer” es a la vez Idea teórica y práctica, pues la Idea teórica se consuma solo en la práctica). Los conceptos con los cuales se describe en la Fenomenología del espíritu el acontecer de la vida expresan esa unidad concreta de la estructura completa de la vida: “deseo y trabajo”, “razón observadora, legisladora y comprobadora”, “el hacer de todos y cada uno”, “obra” y “cosa misma”, etc. Hay que dilucidar este fundamento de la dialéctica hegeliana solo en un concepto central: el concepto de “superación”.

Marck delimita precisamente la dialéctica crítica respecto a la hegeliana a través del concepto de superación.[197] La “negación de la negación” le parece la expresión más clara de la metafísica del espíritu absoluto, que sobrevuela por encima de todos los límites del Yo finito e identifica a Dios con el hombre. “Nuestro pensamiento” solo puede conservar la contradicción, pero no superarla: “no puede eliminar lo ‘dado’”.[198]

Esto es indudablemente correcto, mientras que se refiera al Yo del pensamiento cognoscente; efectivamente ese Yo no puede superar, permanece ligado a lo preexistente como dado. Hegel mismo ha subrayado tajantemente este hecho; él dice sobre el “conocer como tal”: “este conocer es finito, porque tiene como supuesto un mundo preexistente y con ello su identidad con él no es para él mismo. De ahí que, igualmente, la verdad a la que puede llegar sea solo la verdad finita”.[199] Precisamente ahí se encuentra para Hegel el tema del rebasamiento del “conocer como tal”; el mero conocer, a causa de este carácter dado del objeto, presupuesto por él pero nunca superable por él, no es todavía la verdadera figura de la “Idea”: exige desde sí mismo la “Idea práctica” del actuar en cuanto su cumplimiento y compleción.

Pues el Yo actuante (es decir, actuante-sapiente) puede superar realmente, puede eliminar lo “dado”. La voluntad del Yo actuante es realmente creadora y transformadora; puede eliminar lo preexistente para poner en su lugar su propia “obra”. La admisión de estos hechos en la fundamentación de la dialéctica se convierte en la base genuina de la confrontación entre Marx y Hegel.

El concepto de superación así concretizado apunta al modo completamente propio de movilidad de la vida humana en el mundo presupuesto a ella en cada caso. Esta vida solo puede acontecer en realidad en cuanto excede la “determinidad” de la existencia [Dasein] en la que se encuentra en cada caso (y que es siempre necesariamente “casual” y negadora frente a sus posibilidades más amplias): se sobrepone a su situación inmediatamente preexistente y avanza desde sus posibilidades hacia una situación más elevada. Solo puede cumplir su esencia cuando media su existencia [Dasein] inmediata (la cual, comparada con sus posibilidades en sentido propio, es esencialmente un “ser-otro”, una “pérdida de su sí mismo”) con su ser sí mismo; transformando esta existencia [Dasein] en propia, “se la apropia” (“asimila”). Solo en esta transformación superadora el Yo viviente permanece igual a sí mismo en el ser-otro.

Esta movilidad de la vida (fundada en el tratamiento del concepto de vida en la Fenomenología y en la Lógica) no solo se plasma acaso en el interior del individuo singular, sino que es siempre al mismo tiempo y necesariamente una confrontación de los individuos entre sí y con el mundo objetivo (la coseidad). La superación, que acontece en el proceso de la vida, del ser-otro significa siempre un acontecer realmente transformador en el correspondiente mundo circundante humano y objetivo; la “dialéctica” del proceso de la vida tiene esencialmente tal carácter “real”, no es una dialéctica del conocer puro, sino una dialéctica del hacer (sapiente). El concepto de hacer tiene en Hegel el sentido decisivo de expresar precisamente la esencia de la autoconciencia viviente y de su realidad: “Se obra porque el hacer es en sí y para sí mismo la esencia de la realidad efectiva”[200] y la “cosa absoluta” es una

realidad que “está ahí siendo la realidad efectiva y el hacer de la autoconciencia”.[201]

Solo un ejemplo de este carácter esencial de acción de la “superación”: en la Fenomenología del espíritu, la primera “superación” (aún incompleta) de la objetividad y con ello la primera unificación de conciencia y objeto se realiza mediante el “trabajo del siervo”.[202] “Trabajando” las cosas, el siervo supera la forma de su mera objetividad (su pura negatividad y otredad frente a la conciencia viviente); la cosa trabajada ya no se opone a la autoconciencia viviente simplemente como su otro y su negativo, sino como perteneciente a ella misma, disponible para el “disfrute” y la posesión.

Pero aún más: en la forma que el trabajo autoconsciente del siervo ha dado a las cosas (y solo en esa forma) existen estas ulteriormente; la autoconciencia trabajadora es su “sustancia”, solo mediante la cual aquellas se convierten en realidad concreta. Así, la “coseidad, que adquiere forma en el trabajo, no es, entonces, otra sustancia que la conciencia”,[203] la “negación” originaria de la conciencia es ahora negada y asumida en la unidad de la autoconciencia viviente.

Simultáneamente a esta “superación”, acontece ahora en el proceso de trabajo una superación más amplia: al reconocer el siervo que las cosas consisten y tienen realidad solo en la forma que les ha dado su trabajo, alcanza él, que hasta ahora solo había estado al “servicio del señor”, la conciencia de su propia independencia. Mediante este “reencontrarse a sí a través de sí misma”, se convierte la autoconciencia del siervo, hasta entonces solo servidora de un otro, en “sentido propio, justamente en el trabajo, en donde solo parecía ser sentido extraño”.[204] “La conciencia que trabaja llega así, entonces, a la intuición del ser autónomo en cuanto intuición de sí misma”.[205]

Ya a partir de este ejemplo se torna visible que Hegel tiene aquí ante los ojos el proceso de la cosificación y su ruptura como un acontecer fundamental de la vida humana, que luego Marx expuso

como ley fundamental del acontecer histórico. Este proceso está en una conexión esencial con el concepto dialéctico de “superación”; en cada una de las fases de la Fenomenología del espíritu cabe encontrar este concepto en una figura diferente. La oposición de conciencia cognoscente y objeto de conocimiento es solo una de las múltiples figuras de este proceso que se encuentra en la esencia de la vida humana.

A partir de esto, las tesis formuladas en nuestro primer artículo[206] sobre la conexión entre dialéctica e historicidad pierden también su aparente arbitrariedad y violencia. El ser de la autoconciencia, que Hegel desarrolla en la Fenomenología del espíritu, es esencialmente ser histórico y es visto también por Hegel originariamente como tal. Precisamente, puesto que la dialéctica “nace del Yo” y es dialéctica de la autoconciencia, está referida según su sentido más propio a la historicidad, pues la esencia completa de la autoconciencia está determinada por la historicidad. Pero de este modo no se efectúa, como sostiene Marck, “la ampliación de la existencia humana hacia un Logos absoluto”;[207] más bien una ampliación tal es excluida de principio. Pues la constitución de la totalidad de lo ente en el seno del ser histórico de la vida humana prohíbe precisamente todo enunciado sobre el “ser absoluto” y toda determinación de lo ente desde el punto de vista del “Logos absoluto”. La dialéctica de Hegel, fundada originariamente en el concepto de vida, solo pudo convertirse en una dialéctica absoluta al ser detenida la historicidad de la vida, que originariamente había sido aferrada en el interior de su sistema.

La elaboración de la conexión de dialéctica e historicidad, desde el punto de vista de la historia del problema, debería exponer ante todo esta singular duplicidad en la fundamentación hegeliana de la dialéctica, según la cual originariamente la vida en su plena historicidad entrega el concepto de ser que sirve de orientación, pero luego este ser va más allá de su propia historicidad y la detiene: se convierte en “espíritu absoluto”. Ya en la Fenomenología del espíritu alcanza expresión esta duplicidad en el hecho de que el espíritu absoluto tenga una historia: por un lado, se realiza y se

cumple en la historia de la vida en un determinado estadio para luego abarcar y determinar, por su parte, toda la historia pasada y futura en cuanto cumplido y realizado.

El primer lado de esta doble fundamentación, a saber, el ser de la vida en su historicidad, es desarrollado en los primeros párrafos de la Fenomenología del espíritu. Ellos exponen el ser de la vida (para Hegel, de la autoconciencia) en su posición respecto a lo ente ya siempre dado con ese ser (el "mundo") y muestran cómo la totalidad de lo ente se realiza en la historia de la vida hacia aquella figura que, como "espíritu", constituye la verdad de todo lo ente y consuma su historia. La historia de la vida (vida que se realiza a sí misma y realiza el mundo como espíritu) acaba en la existencia [Dasein] del "pueblo libre": "es en la vida de un pueblo donde el concepto de la realización efectiva de la razón autoconsciente" tiene "su realidad consumada".[208]

Ya el hecho de que la historia del espíritu comience con la historia del pueblo, de que la "vida del pueblo libre" sea la primera figura de la realización del espíritu, remite al acontecer histórico de la vida como fundamento de la Fenomenología del espíritu. Sin duda, la "historia" no puede ser entendida aquí de manera que Hegel estuviera llevando su metafísica a la historia humana fáctica y estuviera filosofando sobre esta (tal como hizo en cierto sentido en sus lecciones posteriores sobre filosofía de la historia). La Fenomenología del espíritu no es una filosofía de la historia que siempre llega post festum. Hegel esboza en esta obra la historia de la vida en su estructura fundamental preexistente a toda historia fáctica, preexistente en el sentido de que toda historia fáctica es una realización (diferente en cada ocasión) de tal estructura fundamental. En nuestro ejemplo: el proceso de la cosificación y su ruptura ("superación") no es un hecho histórico único, sino un acontecer fundado en la esencia de la vida humana, el cual se repite de forma diferente en cada fase de la historia fáctica. Lo mismo vale para la relación de "dominio y servidumbre", individuo y generalidad, "obra", "poder estatal y riqueza",[209] etc.

Es un grave error interpretar la posición de Hegel respecto a la historia primariamente a partir de las Lecciones sobre filosofía de la historia o de la Filosofía del derecho, un error que también encubre aún la relación interna entre Hegel y Marx. Ambas obras presuponen la Fenomenología del espíritu, por un lado, y la Lógica, por otro, en el sentido de que presentan ya una desviación respecto de sus descubrimientos originarios. El concepto de historia efectivo en ellas es una restricción y una transformación del concepto originario de historia: en la filosofía del derecho y en la filosofía de la historia, la historia es tan solo un acontecer parcial del espíritu absoluto, incluso un acontecer parcial de solo una determinada figura de ese espíritu.

Una interpretación lo suficientemente profunda de Marx tendría que mostrar que Marx toma como punto de partida de su crítica a Hegel precisamente esta apostasía de Hegel respecto del concepto originario y pleno de historia. Marx pone al descubierto el concepto originario de historia y la estructura esencial de la vida histórica, pero no —y ello separa de forma decisiva su trabajo no solo de Hegel, sino de toda filosofía— para una determinación filosófica de la vida en el seno de lo ente en general, sino para el análisis de la situación histórica actual de esa vida con la intención de su subversión revolucionaria. Así, Marx describe el proceso de cosificación y su ruptura limitándose expresamente a su figura histórica decisiva para esa situación revolucionaria: como cosificación de la vida en la producción capitalista de mercancías.

Correspondiendo con esto, la transformación radical de la dialéctica hegeliana por Marx no significa la separación de un método filosófico respecto de un sistema filosófico determinado, sino el redescubrimiento de la movilidad dialéctica de la vida histórica descubierta por Hegel y vuelta a encubrir por él. La conexión dialéctica de tesis, antítesis y síntesis es solo la expresión general de una ley fundamental de la movilidad histórica de esa vida: la “superación” necesaria, fundada en el ser de la vida, de la realidad histórica en cada caso en que la vida se encuentra (tesis) y que necesariamente representa una ruina de sus posibilidades

(negación), el avance hacia una realidad más elevada y más verdadera que suprime la primera (antítesis). Y este acontecer superador simultáneamente “preserva”: recoge las posibilidades positivas realizadas en la fase histórica dada (síntesis); está remitido en un sentido fundamental a lo dado, puesto que la superación que preserva solo puede acontecer a partir de las posibilidades preexistentes en cada caso: a partir del saber sobre el ser devenido de tales posibilidades, su ruina y su futuro.

Incluso el concepto de “saber”, tal como aparece en Hegel en la determinación de la vida como “autoconciencia”, tiene un contenido histórico originario, el cual es desarrollado explícitamente en la Fenomenología del espíritu. El movimiento “mediador” de la conciencia, en el cual la conciencia “une” su contenido singular en cada caso (la figura de su existencia [Dasein] determinada en cada caso) con el “espíritu universal” (la totalidad de lo ente en su figura verdadera), se completa solo en el camino a través del “sistema de figuras de la conciencia” preexistente en cada caso, “el cual tiene su existencia objetiva como historia universal”.[210] La vida, en cuanto autoconciencia, es “desarrollo que se sistematiza a sí mismo”: la vida sapiente no “cae”, como la naturaleza orgánica, “inmediatamente en la particularidad de la existencia”, sino que se da ella misma su realidad a partir del saber sobre las “figuras” preexistentes del mundo ya realizadas y en la confrontación con la “existencia objetiva” presupuesta a ella en cada caso. Y, por cuanto hace esto, por cuanto esta superación que preserva constituye su esencia, es historia. Y precisamente sobre la base de esta historicidad suya se delimita frente a la naturaleza orgánica, que “carece de historia”, porque le falta justamente ese movimiento dirigido por el saber.[211]

A partir de aquí se puede rechazar el reproche lanzado frecuentemente contra Hegel y contra Marx de que no aplican la dialéctica sobre sí mismos, de que su método se “detiene” ante su propia posición (es el reproche de Max Weber). Si la dialéctica no permite una detención arbitraria, aún menos permite una continuación arbitraria. La dialéctica hegeliana está tan arraigada en

el sistema de Hegel que no puede saltar más allá de este sistema: para ello le falta todo suelo fuera del sistema cerrado en sí mismo. La dialéctica marxiana no puede ser aplicada de nuevo a la situación en la que Marx la arraigó hasta que esa situación misma sea superada y sea fundado, con una situación nueva, un nuevo movimiento dialéctico. Solo a partir del suelo de la revolución proletaria realizada puede plantearse la cuestión de la posibilidad de una nueva dialéctica del acontecer.

Estas indicaciones deberían mostrar que Marck plantea realmente los problemas auténticos de la dialéctica y descubre los supuestos precisamente de las cuestiones de la dialéctica marxiana.

160 Publicado originariamente en Die Gesellschaft, vol. 8, 1931, pp. 541-557, y reeditado en H. Marcuse, Schriften, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, vol. 1, pp. 423-444 (nota del traductor).

161 S. Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, vol. 2, Tubinga, Mohr Verlag, 1931. Cf. H. Marcuse, "Sobre el problema de la dialéctica I", en este volumen.

162 Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, vol. 2, ed. cit., p. 89.

163 Ibid., pp. 88 y ss.

164 Ibid., p. 95.

165 Ibid., pp. 95 y ss. y 5 y ss.

166 Ibid., p. 91.

167 Ibid., p. 91.

168 Ibid., p. 95.

169 Ibid., p. 94.

170 Marcuse se refiere a su obra Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit [traducción castellana: Ontología de Hegel y la teoría de la historicidad, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1976], cuya primera edición apareció en la editorial Klosterman en 1932 (nota del traductor).

171 Hegels theologischen Jugendschriften, H. Nohl (ed.), Tubinga, 1907, p. 303 [traducción castellana: G. W. F. Hegel, Escritos de juventud, México, FCE, ١٩٩٨, p. ٣٤٤].

172 Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, vol. 2, ed. cit., p. 95.

173 Hegel, Phänomenologie des Geistes, ed. cit. [Fenomenología del espíritu, ed. cit., pp. 247-253].

174 Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, vol. 2, ed. cit., p. 90.

175 Introducción de Hegel a la Lógica [Ciencia de la lógica, ed. cit., p. 47].

176 Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, vol. 2, ed. cit.,p. 95.

177 Ibid., p. 96.

178 Ibid., p. 97.

179 Marcuse se refiere a la obra del pensador neokantiano Richard Hönigswald Die Grundlagen der Denkpsychologie [Los fundamentos de la psicología del pensamiento], Múnich, 1921 (nota del traductor).

180 Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, vol. 2, ed. cit., p. 16.

181 Ibid., p. 21.

182 Ibid., p. 23.

183 Ibid., p. 25.

184 Ibid., p. 25.

185 Ibid., p. 6.

186 Ibid., p. 12.

187 Ibid., p. 17.

188 Ibid., p. 20.

189 Kant, Crítica de la razón pura, ed. cit., A298/B354, p. 300.

190 Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, vol. 2, ed. cit.,p. iii.

191 Ibid., p. 11.

192 Marcuse remite a su artículo “Sobre el problema de la dialéctica

i

”, publicado en el presente volumen (nota del traductor).

193 Sobre esto hay que remitir a las investigaciones de Stenzel ya citadas en el primer artículo y especialmente al primer capítulo del libro de H.-G. Gadamer Platos dialektische Ethik [La ética dialéctica de Platón] (Leipzig, 1931).

194 Hegel, Wissenschaft der Logik, ed. cit., II. p. 414 [Ciencia de la lógica, ed. cit., p. 672].

195 Ibid., p. 423 [Ibid., p. 678].

196 Ibid., p. 425 [Ibid., p. 680].

197 Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, vol. 2, ed. cit., p. 6.

198 Ibid., p. 12.

199 G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (edición de H. Glockner), Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1927, §172, p. 136 [traducción castellana: Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Madrid, Alianza, 1997, pp. 289 y ss.].

200 Hegel, Phänomenologie des Geistes, p. 305, ed. cit., [Fenomenología del espíritu, ed. cit., p. 489, traducción modificada].

201 Ibid., p. 314 [Ibid., p. 503, traducción modificada].

202 Ibid., pp. 148 y ss. [Ibid., pp. 267 y ss.].

203 Ibid., p. 151 [Ibid., p. 273, traducción modificada].

204 Ibid., p. 149 [Ibid., pp. 269-271].

205 Ibid. [Ibid., p. 269].

206 Marcuse remite de nuevo a “Sobre el problema de la dialéctica I” (nota del traductor).

207 Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, vol. 2, ed. cit., p. 170.

208 Hegel, Phänomenologie des Geistes, ed. cit.,

ii

, p. 265, también pp. 267 y 332 y ss. [Fenomenología del espíritu, ed. cit., p. 433 y pp. 435 y ss. y 543 y ss.].

209 Ibid., pp. 373 y ss. [ibid, pp. 633 y ss.].

210 Ibid., p. 223 [Ibid., pp. 371-373].

211 Ibid. [Ibid., p. 373].

7. El problema de la realidad histórica[212]

Introducción

El problema de “marxismo y filosofía” podría experimentar a través del libro de Karl Korsch[213] un impulso esencial, a saber, ser reconocido y tratado de nuevo después de todo como auténtico problema. Korsch ofrece una breve panorámica de la historia de esa cuestión en el seno del desarrollo teórico y práctico del marxismo hasta el presente. Él demuestra acertadamente que ese desarrollo ha sido un retroceso, en parte manifiesto y en parte velado, respecto de la posición ya alcanzada por Marx. Muestra que la desvalorización de la filosofía a “mera” ideología, a una pura “quimera”, y en general la falta de seriedad y la frivolidad del marxismo vulgar frente a la filosofía significan mucho más que solo un error teórico: desgarran la unidad de teoría y práctica, decisiva para la lucha de clases (teórica y práctica); un desgarramiento que naturalmente no es solo un error, una arbitrariedad azarosa, sino que está fundado en la transformación de la situación de los partidos socialistas en el seno de la transformación de la situación social en general. Korsch ve el centro de toda la problemática en la “concepción de la relación entre conciencia y ser”: la “pregunta, planteada en un sentido mucho más amplio” por Marx y Engels, “por la relación entre la totalidad del ser social y las formas de conciencia históricamente existentes” se ha convertido en la “pregunta, mucho más estrecha, teórico-cognoscitiva o ‘gnoseológica’, por la relación entre el objeto y el sujeto de conocimiento”.[214] Incluso esta pregunta es tratada de tal manera que es “retrotraída a una fase anterior del desarrollo histórico, ya sobrepasada por la filosofía idealista alemana de Kant a Hegel”.[215] Se retorna a esas “oposiciones absolutas, ya sobrepasadas dialécticamente por Hegel, de ‘ser’ y ‘pensar’, ‘espíritu’ y ‘materia’”; se separa de principio conciencia y ser, y se pregunta luego por su “relación”, por la “proporción” que guardan.

Sin embargo, la pregunta así formulada por la relación entre conciencia y ser ya no fue para Marx un problema en absoluto, porque fue sobrepasada ya en el enfoque mismo de su investigación.[216] Marx se pregunta solo por el modo de unidad (nuevamente obtenida sobre el suelo elaborado por Hegel) de conciencia y ser. Y se pregunta por ello no acaso en cuanto relación entre realidad (ser) e irrealidad (conciencia), sino como una relación que se da enteramente en el seno de la "realidad" misma. Marx y Engels "han considerado siempre todas las ideologías, y por lo tanto también la filosofía, como realidades y nunca como quimeras vacías":[217] la ideología permanece siempre como "parte constitutiva de la realidad sociohistórica completa".[218] Y, en concordancia con ello, la crítica de la filosofía y la lucha contra la conciencia filosófica no constituyeron para Marx de ningún modo solo un interés teórico que habría abandonado luego, sino una parte de la "subversión práctico-objetiva":[219] "crítica teórica y subversión práctica" son "acciones conectadas inseparablemente".[220] El camino desde la crítica de la filosofía hasta la crítica de la economía política, que es como parece presentarse desde fuera el desarrollo teórico de Marx desde la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel hasta El capital, no significa que la crítica de la filosofía se "deje de lado, sino más bien su realización de un modo más profundo y radical".[221] El sentido y el objetivo de esta crítica es la "superación" radical de la filosofía, y eso no quiere decir su simple "negación", aún menos el dejarla de lado en cuanto "quimera", sino en cambio su "realización" propia y verdadera. Su realización, en efecto, no como filosofía "pura", "abstracta", sino en cuanto "praxis revolucionaria". Entendida así, cada frase de la "Introducción" a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho mantuvo siempre su validez para Marx: "No podéis superar la filosofía sin realizarla".[222] Solo cuando no se entiende lo más mínimo la relación interna de Marx con Hegel ni la relación interna de la filosofía con la realidad, se puede opinar que Marx habría visto en esta realización superadora de la filosofía un acontecer externo a la filosofía que le hace violencia y no, antes bien, un destino que cumple la filosofía misma.

Estos comentarios, en los que se ha realizado una breve presentación del escrito de Korsch, no pretenden justificar que en este lugar y en la situación actual se plantee de nuevo el problema de “marxismo y filosofía” —una justificación tal solo puede representarla ese escrito mismo—, sino solo dar una advertencia para apartar desde el principio cómodos malentendidos. Queremos plantear el mismo problema en una dirección diferente a la de Korsch: intentando mostrar cómo la filosofía misma empuja a partir de sí hacia una realización superadora o una superación realizadora. Y no queremos llevar a cabo esta mostración a través de observaciones generales (necesariamente vacías y no vinculantes) sobre la “filosofía en general”, sino a través de una consideración de determinadas situaciones (típicas) de la filosofía actual. Actual en el sentido de lo que real y auténticamente es actualidad hoy para la filosofía, de aquello en lo cual esta permanece por completo consigo misma, en lo más propio suyo.

En primer lugar, sin embargo, tenemos que aclarar al menos provisionalmente qué significa la exigencia marxiana de una superación y realización de la filosofía.

“Superación” es uno de los conceptos decisivos de la Lógica hegeliana; también en Marx tal concepto conduce, en el contexto en que entra en escena (la crítica de la filosofía hegeliana del derecho), de vuelta a ese suelo. Superación significa a la vez eliminación, conservación y elevación de aquello por superar: eliminación de su figura inmediata, aún impropia, no verdadera; conservación de lo que ya había de propio y verdadero en esa figura; elevación de esto propio y con ello de la totalidad hacia la figura adecuada trazada en él: hacia su verdadera realidad. Esta última es la meta interior del proceso de superación, el cual por lo tanto contiene ya en sí mismo una referencia a la realización: superación en cuanto realización.

“Realización” quiere decir, en esta referencia interior a la superación, no cualquier realización en cualquier realidad, sino solo en la realidad más propia y verdadera de aquello por realizar, de manera que este sea en su verdad en esta realidad. “Realidad efectiva” es

en Hegel siempre ya realidad efectiva “esencial”: algo en lo cual la cosa es de manera que es según su esencia, resulta de sus propios fundamentos y se funda en ella misma.

Si, por lo tanto, la filosofía tiene que llegar a su realización superadora, esto significa: tiene que realizarse como filosofía, tal como es y debe ser en verdad, según su esencia. Por lo tanto, ello no significa la realización de la filosofía en cualquier estado de cosas práctico, inesencial para ella (acaso su aplicación a la realidad o algo parecido), tampoco su disolución en las ciencias particulares (adonde parecen apuntar algunas formulaciones del viejo Engels), o su reducción a la lógica y a la dialéctica formales. En principio, prescindiendo completamente todavía de cómo se determine con más detalle la esencia de la filosofía, solo resulta válido realizar la filosofía como filosofía, es decir, en sus partes íntegras y auténticamente constitutivas, precisamente bajo la condición de la eliminación de las abstracciones, restricciones y desviaciones emprendidas con ella. Toda la seriedad y dificultad de la confrontación entre Marx y Hegel —que no cesa de ninguna manera con La ideología alemana, sino que encuentra plasmación todavía en El capital— sería absurda e incomprensible si Marx solo se hubiera ocupado de ello para “salvar” de la filosofía a la lógica y a la dialéctica formales: una herencia tan pobre convertiría hasta cierto punto en ridículo hablar del proletariado como el “heredero de la filosofía clásica alemana”. Cuando Marx habla de la “negación de la filosofía habida hasta ahora, de la filosofía como filosofía”,[223] este “como filosofía” significa aquí como solo filosofía, como filosofía pura, abstracta, fuera del “ámbito de la realidad alemana”.

Sabemos muy bien que Marx y Engels hablan a menudo de la “adopción” o de la “redención” de la dialéctica hegeliana, pero para poder comprender estas palabras hay que saber de alguna manera qué es la dialéctica en Hegel: no un mero método, que se deja trasladar y llevar así sin compromiso, sino la movilidad objetivamente exigida de su filosofía. Aunque adoptarla no significa la adopción del sistema hegeliano, sí significa en cambio la adopción del suelo sobre el que se mueve esta filosofía y de las

dimensiones que ella ha abierto (lo cual no tiene aún nada que ver con el “idealismo” y el “racionalismo” hegeliano). Se trata de una adopción que no es un simple traslado, sino en cambio un trabajo continuo y autónomo que comprende y aprehende lo más profundo de esa filosofía.

La crítica de la economía política se sostiene en Marx en unos amplios fundamentos de confrontación filosófica. No debemos creer que hoy estamos eximidos de ella y que podemos sin más cosechar los frutos de ese trabajo. La filosofía no ha permanecido quieta desde entonces, tampoco se ha derrumbado. Hay que ver de nuevo dónde está y qué tipo de realidad es para poder retomar una confrontación siempre necesaria.

Tan escasamente como Marx fue un marxista, tanto menos fue alguna vez solo un hegeliano; su vinculación con Hegel es más profunda y peculiar. Korsch estigmatiza con razón[224] el primitivismo de la historiografía filosófica tradicional, que con el lema “hundimiento de la filosofía hegeliana” o “descomposición de la escuela hegeliana” a mitad del siglo xix abre de repente una enorme brecha que luego cierra otra vez con el nuevo “giro a Kant”. La brecha puede desaparecer si se ve el verdadero camino de Hegel a Marx como un destino que cumple la filosofía hegeliana a partir de sí misma. No es que Marx tenga que ser convertido acaso en filósofo o bien interpretado o cimentado filosóficamente. El giro de la teoría filosófica hacia la praxis social o más bien la realización de la nueva unidad de teoría y práctica solo ha sido posible sobre el suelo trabajado por Hegel y a partir de la aprehensión de las tendencias que se encuentran en la filosofía hegeliana. Además, esa realización misma ha dado de nuevo la posibilidad para un despliegue pleno de la problemática de la filosofía.[225] En el último tercio del siglo xix comienza una nueva realidad de la filosofía, una nueva figura de su realización: la llamada “filosofía de la vida”.

Wilhelm Dilthey

Bajo el lema de “filosofía de la vida” se reúne hoy una absurda mezcla de todas las orientaciones filosóficas y pseudofilosóficas posibles, desde Nietzsche y Bergson hasta Keyserling y Klages. Aquí entendemos por filosofía de la vida solo aquellas investigaciones filosóficas que han explorado y reconocido el ser de la vida humana como necesario para la fundamentación de la filosofía. Como único representante de esa filosofía vale para nosotros Wilhelm Dilthey (1833-1911).

Naturalmente no puede realizarse aquí un análisis que siga los pasos de todas las tendencias esenciales de la obra de Dilthey.[226] Lo que queremos intentar mostrar es cómo en las investigaciones de Dilthey la filosofía es empujada a partir de sí misma a una situación que la lleva hasta el límite de una “superación realizadora” (en el sentido indicado arriba), y cómo ella se confronta en esa situación con la nueva dimensión alumbrada por Hegel y Marx (la “realidad sociohistórica”).

La obra de Dilthey no es un “sistema” ni quiere serlo. Sus escritos son, excepto pocos casos, tratados incompletos, a menudo esbozos no editados por Dilthey mismo; los dos únicos libros editados por él son ambos primeros volúmenes. Esto no es un azar. Dilthey no da en ningún lugar “soluciones”; primero tuvo que hacer de nuevo visibles los problemas y cuanto más densa fue la oscuridad en la que se introdujo, tanto mayor fue la ganancia para la filosofía: esta fue expulsada del rápido apaciguamiento y paralización característicos tanto de toda metafísica carente de originariedad como de un empirismo y positivismo irreflexivos, y fue conducida de nuevo allí donde se encuentra propiamente “en casa”.

Las investigaciones de Dilthey comienzan con una fundamentación crítico-cognoscitiva y teórico-científica de las “ciencias del espíritu”: con el aseguramiento y delimitación de su independencia frente a las ciencias naturales. En el momento en que Dilthey comenzó su trabajo, la filosofía se encontraba casi sin excepción bajo el hechizo de las ciencias naturales matemáticas. No se trataba solo de que determinados problemas y resultados de las ciencias naturales fueran a menudo trasladados y aplicados a la filosofía: también donde la filosofía se atuvo a sí misma le sirvió como modelo (expresa o implícitamente) el rigor y la amplitud del método matemático científico-natural.[227]

Dilthey vio que, a causa de esa mezcolanza, el campo objetual de las ciencias del espíritu ya no era visto de manera auténtica y mucho menos aún podía ser tratado de manera adecuada. Él vio que los objetos de las ciencias del espíritu están “dados” de un modo completamente diferente a los objetos de las ciencias naturales y que, en concordancia con ello, hay que investigarlos y conocerlos también de un modo completamente diferente; él vio a continuación que las ciencias del espíritu constituyen “un sistema en sí independiente”, que hay que delimitar como un todo frente al sistema de las ciencias naturales.[228]

Las ciencias del espíritu son definidas como “el conjunto de las ciencias que toman como objeto suyo la realidad sociohistórica”.[229] A este conjunto pertenecen todas las “ciencias del hombre, de la historia, de la sociedad”, o sea, la ciencia de la cultura, la ciencia del derecho, la ciencia de la historia, la ciencia del Estado; no hay una mera suma de muchas ciencias particulares, sino una unidad adecuada y fructífera, posibilitada por una “ciencia fundamental”. Buscar y determinar esta ciencia fundamental es el primer objetivo de la investigación de Dilthey en la fase de Introducción a las ciencias del espíritu (1883).

La pregunta por la “ciencia fundamental” que fundamenta el conjunto de las ciencias del espíritu no es ni mucho menos una pregunta metodológica abstracta: ella encuentra su justificación

objetiva en un estado de cosas mostrable en los objetos mismos de las ciencias del espíritu. Familia, articulación de las profesiones, ordenamiento del derecho, moralidad, la “conexión de fines de la vida, orientada a la satisfacción”: todas estas “condiciones” más o menos “duraderas”, en las que se ve situado todo hombre singular, en las cuales transcurre su vida, que luego son convertidas por separado en objetos de investigación por las diversas ciencias del espíritu, tienen sin embargo su “surgimiento y sustento” solo “en el suelo común” del “conjunto de la realidad sociohistórica”.[230] Esa totalidad de la realidad sociohistórica parece ofrecerse ahora como el objeto dado de una ciencia fundamental que la investiga.

En este lugar realiza Dilthey una crítica muy notable de la sociología.[231] Pues precisamente la sociología y la filosofía de la historia elevan la pretensión de conocer “la conexión, que sobrepasa a las ciencias particulares”, de la totalidad de la realidad sociohistórica, es decir, de ofrecer la buscada “ciencia fundamental”.[232] Dilthey rechaza esta pretensión suya, califica su tarea como irresoluble y sus métodos como falsos; ellas serían solo “afanes tumultuosos”, “sueños de ciencias”.[233] Vamos a poner de relieve, a partir de la crítica de Dilthey, dos argumentaciones especialmente importantes para nuestro contexto.

Por un lado, Dilthey califica la sociología de ¡metafísica! En ello tuvo a la vista la filosofía de la historia “racionalista” fundada en Hegel y la ciencia social “positivista” influida por Comte y Mill. Ambas sustituyen lo dado histórico real por “esencialidades metafísicas”, y según Dilthey no representa aquí ninguna diferencia si como tal se coloca, en sustitución del acontecer real, el sustrato metafísico del “espíritu” y la “razón” o la “sociedad”.[234] Pues el “lazo” que produce la “unidad” de la sociedad (como aquella unidad que será luego objeto de la sociología) será “metafísico” cuando simplemente la sociedad sea solo afirmada como el fundamento, persistente y sustentador, de las transformaciones de la realidad histórica o deducida de presupuestos abstractos, y mientras no se muestren el carácter, los límites y la movilidad de esa “unidad” en la historia misma.

Con ello llegamos a la segunda objeción de Dilthey contra la sociología: ella es incapaz de aclarar suficientemente el desarrollo de la sociedad en la historia, a saber, aclararlo "directamente a partir de la realidad sociohistórica" y no a partir de hipótesis metafísicas. Es el problema del "desarrollo de la sociedad desde un nivel de vida en un promedio determinado hasta otro en un promedio distinto, en definitiva, desde su primer nivel de vida concebible por nosotros hasta el que constituye la sociedad del presente".[235] La sociología es incapaz de ello porque la resolución de esta tarea exige convertir en problema por una vez el modo de ser de la realidad sociohistórica: determinar el carácter de su objetividad y de su acontecer, la construcción y los límites de las unidades que acontecen en ese acontecer, y después el método adecuado de su investigación.

Con la formulación de esta tarea se indica la dirección decisiva de las investigaciones positivas de Dilthey. El intento (en el plano de la crítica del conocimiento y de la teoría de la ciencia) de una delimitación y un aseguramiento de las ciencias del espíritu frente a las ciencias naturales es retrotraído al problema del campo objetual de las ciencias del espíritu mismas: a la pregunta por el carácter de ser de la realidad sociohistórica. Con ello, sin embargo, la filosofía es conducida de nuevo a un ámbito que, al menos desde Hegel, había permanecido para ella cerrado o ignorado. Pues con este giro del planteamiento de la pregunta se vuelve cuestionable también el suelo de la filosofía hasta ahora, y la "construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu" se cumple en conexión con los esfuerzos en favor de una nueva "fundamentación de la filosofía".[236]

El método con el que Dilthey emprende ahora esta investigación es eminentemente "filosófico" (y no sociológico o algo parecido) y es amoldado siempre de nuevo al ámbito objetual vuelto visible. Dilthey ha concebido este método en oposición consciente a toda metafísica y especialmente al "método trascendental" transmitido, que ha caracterizado una vez como la "muerte de la historia",[237] pero este método está igualmente lejos de todo empirismo y positivismo superficiales, que llenan la realidad histórica solo de cosas palpables y creen que es clarificable solo mediante ellas.

“Por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no fluye sangre real, sino la savia diluida de la razón como mera actividad pensante. Pero mi interés psicológico e histórico por el hombre completo me condujo a colocar a este, con la multiplicidad de sus fuerzas, en la base también de la aclaración del conocimiento y de sus conceptos. [...] El método del siguiente ensayo es por ello este: reintegro cada elemento constituido del pensamiento científico abstracto actual en la completa naturaleza humana, tal como la ponen de manifiesto la experiencia, el estudio del lenguaje y la historia, y busco su conexión [...]. Solo la historia del desarrollo, que parte de la totalidad de nuestra esencia, y no la adopción de un a priori rígido de nuestra capacidad de conocimiento, puede responder a las preguntas que todos dirigimos a la filosofía.[238] [Pues] la totalidad de la naturaleza humana es solo en la historia”.[239]

Estas proposiciones, que dejan clara la enorme concreción del enfoque diltheano, pueden bastar para la caracterización del nuevo terreno conquistado por la filosofía. Vamos a realizar ahora una presentación resumida de lo que descubre Dilthey en su asalto a la realidad sociohistórica.

La pregunta de Dilthey por la realidad sociohistórica es una pregunta filosófica, él la plantea en conexión con una autorreflexión [Selbsbesinnung] filosófica. Esto quiere decir que la realidad sociohistórica es interrogada respecto a su significado esencial para la filosofía: ella es cuestionada en cuanto “vida” y no en cuanto objeto asegurado o como fundamento de una ciencia (como en la sociología). Pero esto profundiza aún más su problemática, por cuanto que justamente a partir de esa realidad y con ella es cuestionada la ciencia misma y especialmente la filosofía. Cuando Dilthey dice que: “las presuposiciones fundamentales del conocimiento están dadas en la vida”, añade a esto en cambio que no lo están como “hipótesis”, sino como “principios que se originan en la vida” y que “pasan” a la ciencia misma.[240] La “vida” histórica determina, en cuanto “principio”, no solo la problemática y la conceptualidad respectivas de una ciencia, sino esa ciencia misma

como tal. Y no es “principio” en el sentido de que pudiera servir ya de fundamento sobre el que y mediante el cual pudiera explicarse algo, sino que más bien es justamente el carácter de principio de la vida histórica lo problemático. Se plantea la tarea de delimitar el carácter de ser de la vida histórica y llevarlo a su darse propio.

Dilthey intenta realizar esta tarea, en concordancia con su método, en una orientación permanente hacia investigaciones históricas concretas, investigaciones que pertenecen a las más profundas y rigurosas de la historia del espíritu efectuada en Alemania,[241] en las que sin embargo no nos podemos detener aquí. Nuestra pregunta es: ¿cuál carácter de ser caracteriza para Dilthey, en principio de manera completamente general, al ámbito objetual de las ciencias del espíritu, la realidad sociohistórica?

El carácter de ese ser es delimitado mediante el concepto de vida. “Empleo la expresión vida en las ciencias del espíritu restringiéndola al mundo de los hombres”.[242] Vida no quiere decir entonces primariamente un determinado estadio de la naturaleza (acaso el mundo orgánico en contraposición al inorgánico), tampoco una contraposición a la “mera” naturaleza (digamos, el reino de la vida en cuanto historia contra el reino de la naturaleza), aún menos una contraposición al “espíritu”, al “Logos”, a la “razón” o algo parecido, sino que la vida caracteriza el modo en que en la totalidad del mundo dado (por lo tanto, también en la naturaleza) están ahí, están dados, determinados “hechos”. Dilthey dijo una vez: “Evidentemente, la diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu no se funda en la diferenciación de dos clases de objetos. No existe una diferencia entre objetos naturales y objetos espirituales”.[243] Más bien, sobre la base y en el interior del contexto de la naturaleza aparecen “hechos” que se deslindan en un ámbito relativamente cerrado y que de ningún modo son captables con los métodos de las ciencias naturales. Todos estos hechos “se remiten a los hombres, a sus relaciones entre ellos y con la naturaleza externa”,[244] su ámbito constituye la realidad sociohistórica.

En la Introducción a las ciencias del espíritu, en la que todavía resulta predominante el punto de vista de la crítica del conocimiento y de la teoría de la ciencia, la determinación del carácter de ser de la vida se realizó aún bajo la orientación de su contraposición respecto al carácter de ser de las meras cosas naturales, es decir, la mayoría de las veces mediante categorías como "unidad de la conciencia" (frente a la diversidad material divisible), libertad, carácter de fin y de valor (frente a la necesidad causal), "mundo interior" comprensible y vivenciable (frente al "mudo mundo exterior", solo construible o alumbrable) y otras semejantes.[245] Pero, con la creciente concreción de las investigaciones de Dilthey en la dirección de la movilidad de la vida histórica misma, desaparece cada vez más el "frente a" la naturaleza (la cual, en medida creciente, es incorporada a la "vida") y, en segundo lugar, las "categorías de la vida" son ahora creadas no tanto a partir del modo de darse de la vida en la actitud científica, sino a partir de su propio contenido. El "comportamiento" completamente determinado de la vida en su propio acontecer se convierte tanto en el hilo conductor de la determinación categorial[246] como en la "estructura" de la vida que se hace manifiesta en este comportamiento. En primer lugar, se encuentra aquí el comportamiento específico de la vida respecto al tiempo, a saber, respecto al tiempo "realizado",[247] a partir de lo cual Dilthey alcanza luego la "historicidad" de la vida (ver abajo). De entre las demás categorías de la vida, vamos a subrayar solo dos que mantienen una primacía decisiva:

La vida es un "nexo de efectos" [Wirkungszusammenhang] que está determinado en sí esencialmente por la categoría de "significado". Nexo de efectos es el "concepto fundamental de las ciencias del espíritu"[248] y "significado" es "de manera completamente general la categoría específica de la vida y del mundo histórico".[249] Con el concepto de nexo de efectos se resalta no solo el nexo que actúa en la realidad sociohistórica frente a todo mero nexo causal, sino que simultáneamente se caracteriza también el modo de ser real de esa realidad en cuanto acontecer, más concretamente, en cuanto "curso o dirección del movimiento", "alterabilidad e inquietud", "establecimiento de fines".[250] Todo lo acabado, "por así decir quieto",

todo lo cósico, objetivo, es aquí real y comprensible solo en cuanto movilidad, a saber, en cuanto movilidad de la vida histórica concreta, que se objetiva en ellos. Todas las figuras y formas de esa realidad son solo "objetivaciones de la vida": realizadas por una determinada vida histórica, ellas tienen existencia [Dasein] y sentido solo como tal realización en el nexo concreto de la vida respectiva. Estados, constituciones, sistemas de derecho y económicos, formas artísticas y culturales, etc., son "exteriorizaciones históricas de la vida",[251] "manifestaciones de la vida",[252] y portan por ello el "carácter de la historicidad".[253] Con ello, Dilthey ha avanzado hacia el descubrimiento de la "historicidad" como determinación de ser de la vida: "mediante la idea de las objetivaciones de la vida nos formamos una noción de la esencia de la historicidad".[254] El mundo en el que habita la vida humana es esencialmente un mundo de objetivaciones de la vida. Si la vida concreta que produjo una vez estas objetivaciones ha desaparecido desde hace ya largo tiempo, en ellas actualmente continúa efectiva tal vida en cuanto pasada; incluso está "entretejida" en el "mundo de sentido" cotidiano como "producto de la historia". "Desde la distribución de los árboles en un parque, la ordenación de las casas en una calle, las herramientas adecuadas a un fin del artesano hasta la sentencia penal en el juzgado, todo se ha vuelto histórico en cada momento a nuestro alrededor".[255] La vida pasada ha dado figura y significado incluso a la exteriorización más imperceptible del mundo presente en cada caso; cuando ese mundo es aprehendido y transformado ahora por la vida presente en él, entonces el pasado da previamente la dirección y el suelo a esa aprehensión y transformación, y determina aún sus posibilidades futuras. Así, el hombre no vive solo "en" la historia (como si fuera de ella pudiera ser todavía él mismo) ni únicamente "hace" historia (como para alcanzar algo): sería "erróneo querer restringir la historia a la acción conjunta de los hombres hacia objetivos comunes. El hombre singular, en su existencia [Dasein] individual que descansa en sí misma, es una criatura histórica. Él está determinado por su posición en la línea del tiempo, por su lugar en el espacio, por su posicionamiento en la acción conjunta de los sistemas de cultura y de las comunidades".[256] Y a esta historicidad pertenece, tal como mostraron los ejemplos mencionados arriba,

también la naturaleza. La historia no es un ámbito o una parte de los hombres, que se pudiera separar, sino que el hombre “es íntegramente histórico”.[257]

La historicidad de la vida conduce ahora a dimensiones cada vez más profundas de la problemática de la realidad sociohistórica. Surge ahora la pregunta: ¿cuáles son las unidades, en la corriente universal del acontecer histórico, que pueden servir a la investigación como puntos de partida como “referencias fijas”? ¿Cuáles son las unidades desde las que se construye el mundo histórico? La respuesta no parece difícil en principio: el individuo, la “unidad vital psicofísica”, que constituye la individualidad como unidad, el “nexo de la persona”.[258] Pero el intento de una delimitación y una determinación más detalladas del sentido de esa unidad conduce en todas las direcciones más allá de los límites de la individualidad de la persona. El “curso vital” del individuo entre el nacimiento y la muerte está abierto por todas partes hacia la realidad histórico-social y está colocado en el nexo de efectos total de esa realidad. El individuo es solo individuo “en cuanto componente de la sociedad”,[259] esta “relación” pertenece necesariamente a su unidad, ella constituye su carácter de sujeto: solo pueden valer como “sujetos” las “unidades vitales referidas socialmente unas a otras”.[260]

La unidad vital individual se abre no solo hacia el lado de la sociedad, sino también hacia el lado de la naturaleza. Ya indicamos arriba que toda la delimitación de hechos espirituales y naturales no descansa en la colocación de dos “clases de objetos” diversos, sino justamente en su diferente unidad. Ahora también se torna cuestionable la delimitación para la unidad vital individual. “Lo que se suele separar como físico y psíquico no está separado en este caso (en el género humano). Este contiene el nexo vital de ambos. Nosotros mismos somos naturaleza y la naturaleza obra en nosotros”.[261] También las objetivaciones de la vida se encuentran, como la acción recíproca entre personas, “bajo las condiciones del nexo de los objetos naturales”;[262] el acontecer de la naturaleza y el

acontecer de la historia constituyen en la realidad sociohistórica una unidad y totalidad inquebrantables del nexo de efectos.[263]

En esta concepción radical de la unidad, conforme al ser, de hombre y mundo, naturaleza e historia, ya no es posible para Dilthey plantear el problema como pregunta por la relación (causal o funcional) entre hombre y mundo, naturaleza e historia. Aún menos existen tales relaciones entre el mundo "ideal" y el "real", entre la "conciencia" y el "ser". Toda problemática de este tipo en torno a la "relación" presupone ya una separación e independización abstracta de ambos miembros de la relación, que Dilthey ya ha superado en el enfoque de la investigación.

La teoría de la historicidad de Dilthey no debe ser malinterpretada de tal modo que se la conciba como la disolución de todo ente en el acontecer, como absolutización de la historia; por ello no cabe aplicar aquí lugares comunes como historicismo, relativismo o vitalismo. Lo que aquí se muestra como ser de la vida no es simplemente el acontecer, sino un modo de acontecer (la "historicidad") completamente determinado, captable conceptualmente de manera exacta, y en este acontecer no es disuelta la realidad, sino que en él se constituyen precisamente su consistencia y permanencia específicas. Esta última cuestión se dirige a las unidades de ese acontecer: a las unidades que delimitan los sujetos de ese acontecer, a las unidades de las "objetivaciones de la vida" y a la unidad de la realidad sociohistórica misma.

No podemos indicar aquí los diversos intentos de Dilthey de determinar estas unidades. Solo uno sería remarcable. Ya arriba se aludió a la categoría de "significado"; esta se convierte en el concepto central mediante el que tiene que ser captado el sentido de las unidades en la realidad sociohistórica. Con la determinación del nexo global de la vida como "significado" se da la posibilidad de colocar en la unidad de un nexo de efectos tanto hechos físicos como psíquicos, naturales e históricos, incluso cuando están muy separados temporal y espacialmente, y ver juntos como unidad al individuo con su mundo histórico, social y natural; con ello el

planteamiento se ha remontado tras la oposición tradicional de mundo ideal y real, espíritu y naturaleza, etc.[264]

Resumamos ahora la situación alcanzada mediante las investigaciones de Dilthey: partiendo de la lucha contra la absolutización dominante de las ciencias naturales y de los esfuerzos en favor de una delimitación y aseguramiento adecuados de las ciencias del espíritu, Dilthey abrió la dimensión de la realidad sociohistórica en su sentido propio, en su legalidad y movilidad propias. Precisamente por ello se volvió cuestionable en medida creciente la separación entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, entre historia y naturaleza. Y esto ya no en el sentido de una orientación de crítica del conocimiento y teoría de la ciencia, como si ahora la metodología y la problemática de las ciencias del espíritu invadieran las ciencias de la naturaleza y generaran un nuevo idealismo o racionalismo. Sino que en el estricto atenimiento a los estados de cosas concretos, al seguirlos, paso a paso, en la historia de la vida, se mostró lo siguiente: con el ser de la vida humana y su acontecer en la realidad sociohistórica se constituye un mundo detrás del cual no puede retroceder ninguna teoría, pues tal mundo es lo que hace posible toda teoría: “La vida misma, la vitalidad, detrás de la cual no puedo retroceder, contiene nexos en los cuales se explicita entonces toda experiencia y pensamiento. Y aquí reside el punto decisivo para toda posibilidad de conocimiento. Solo porque en el vivir y en el experienciar está contenido el nexo completo, que se presenta en las formas, principios y categorías del pensamiento, solo porque puede ser mostrado analíticamente en el vivir y en el experimentar, hay un conocimiento de la realidad”.[265] “Los supuestos fundamentales del conocimiento están dados en la vida, y el pensamiento no puede avanzar detrás de ellos”.[266] Y la “vida” que aparece así como “fundamento” no es ningún concepto general confuso ni tampoco una facticidad cualquiera entre otras que resulta absolutizada, sino la vida humana de la historia, captable y comprensible de modo originario, solo a partir de la cual se deja determinar en general algo así como la facticidad, solo en la cual se vuelven resaltables el sentido y el significado y en la que tienen sus raíces incluso los conceptos “más puros” de la teoría.

“Antiguamente se intentó captar la vida a partir del mundo. Pero solo existe el camino desde la interpretación de la vida hacia el mundo [...]. No llevamos ningún sentido desde el mundo a la vida. Estamos abiertos a la posibilidad de que el sentido y el significado surjan primero en los hombres y su historia. Pero no en los hombres singulares, sino en los hombres históricos. Pues el hombre es histórico”.[267]

Pero con ello la filosofía, tal como había seguido dominando desde el idealismo trascendental de Kant, pasando por el idealismo alemán y el materialismo de las ciencias naturales, es puesta en cuestión de un modo inaudito. Es puesta en cuestión no desde un suelo más allá de la filosofía, ni desde alguna nueva teoría, sino en el curso de la reflexión filosófica misma: en la reflexión sobre sus posibilidades y tareas más propias. La vida histórica se convierte de nuevo explícitamente en la dimensión en la que la filosofía está propiamente “en casa”. La “realización superadora” de la filosofía es vista de nuevo en cuanto tarea.

Y con la posibilitación de esa tarea, Dilthey enlaza exactamente con la cuestión desde la que Hegel abrió la historicidad de la vida y que Marx aprehendió luego como el fundamento teórico de la praxis socialista: la unidad histórica de hombre y mundo, conciencia y ser. El aplanamiento de esa situación viviente en forma de “relación” acorde al conocimiento, de relación-sujeto-objeto abstracta, que desde entonces se habría impuesto nuevamente, es retrotraído por Dilthey de nuevo a la unidad acorde con su ser.

En las notas póstumas para La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu se encuentra un fragmento titulado “La superación de la trascendencia de la subjetividad”.[268] Aquí Dilthey, en plena conciencia de su posición histórica, pone su trabajo en conexión con la tradición dominante desde Kant y en contra de esa tradición. “La época de la teoría del conocimiento tiene su conexión interna en el intento de desarrollar el conocimiento como un todo sistemático, de manera que el análisis separe el a priori respecto de lo dado en cuanto una cosa en sí, etc., y tiene su final en el

hundimiento tanto de esa sistemática como del conocimiento, que ella trabaja en pura trascendencia, trascendencia de la subjetividad y trascendencia de los objetos. Anteriormente tuve que superar esta última, y ahora estoy ocupado con la superación de la trascendencia de la subjetividad".[269] La filosofía idealista había separado del mundo una subjetividad "pura" abstracta y luego había desarrollado a partir de ella o constituido en ella el mundo; la filosofía materialista había independizado la objetividad como un ser absoluto y había derivado la subjetividad a partir de ella. Ambas desgarran la unidad originaria de subjetividad y objetividad, y las ponen como trascendencias frente al acontecer. Pues sustancia, "Yo, alma son intemporalidades añadidas. Pero solo sabemos del acontecer y no tenemos ningún derecho a añadir un portador suyo".[270] Ambas trascendencias deben ser superadas en el trabajo filosófico. Al reconocer la vida histórica como fundamento y suelo de su unidad, comienza una nueva "realización" de la filosofía.

Si vemos ahora finalmente las determinaciones que Dilthey da de la esencia y de la tarea de la filosofía, se muestra que en esas determinaciones ha sido asumida por doquier esa "realización" que simultáneamente "supera" la filosofía abstracta; lo que aparece aquí como concepto de filosofía ya no tiene que ver con lo que uno se representa en general (y en la teoría marxista vulgar) como filosofía.

Dilthey dice que lo que la filosofía es y debe ser no puede ser determinado ni a través de su objeto ni a través de su metodología, sino solo a través de la "función" concreta de la filosofía en la historia: "hay que preguntar a la historia qué es la filosofía".[271] Entonces se la reconoce como "una fuerza que obra junto a otras fuerzas en la vida histórica. Ella pierde en cierto modo la falsa objetividad que tiene en cuanto quintaesencia empírica de los diversos sistemas filosóficos que se han sucedido en el curso de la historia".[272]

¿Y cuál es ahora, con más detalle, "la función que ella ejerce en el seno de la sociedad y su cultura"?[273] ¿En cuanto qué es real la filosofía en la realidad sociohistórica misma?

Ella es la “autorreflexión”,[274] permanentemente despierta y en avance, del hombre sobre su respectiva situación en el mundo: entendida esta situación como la totalidad de todas las referencias vitales y comportamientos vitales reales vistos y pensados en su unidad, y entendida esa autorreflexión como reflexión sobre las posibilidades y necesidades del ser, actuar y devenir fundadas en esa situación. “La filosofía, mediante la autorreflexión y el análisis del nexo vital sociohistórico completo, prepara para la captación de la vida, la comprensión de la historia y el dominio de la realidad”.[275] El actuar correcto es asumido de nuevo como la tarea más propia de la filosofía: “con ello el viviente se orienta en la vida”, consigue la “decisión y seguridad” del hacer.[276] La filosofía no debe acaso determinar el ser y el actuar según cualquier ideal trascendente; ella “no está restringida a una determinada respuesta”, sino que ella es “el preguntar y el responder como tal”,[277] que toma la justificación para el preguntar y el responder de las posibilidades y necesidades históricas respectivas. Solo así hay que entender su tarea de elevar al hombre hacia la “autonomía” y la “libertad” de su acción: como dar-se-a-sí-mismo el hombre la ley que se le impone a través de la historia, como el ser libre para su necesidad histórica.

“La filosofía, así entendida, es la ciencia de lo real”.[278]

212 Publicado originariamente en Die Gesellschaft, vol. 8, 1931, pp. 350-367, y reeditado en H. Marcuse, Schriften, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, vol. 1, pp. 469-487 (nota del traductor).

213 Sobre el estado actual del problema, ver Karl Korsch, Marxismus und Philosophie, 2.a edición ampliada, Verlag Hirschfeld, 1930 [traducción castellana: Marxismo y filosofía, México, Ediciones Era, ١٩٧١].

214 Ibid., p. 37.

215 Ibid., p. 35.

216 Ibid., pp. 107 y ss.

217 Ibid., p. 92.

218 Ibid., p. 97.

219 Ibid., p. 113.

220 Ibid., p. 115.

221 Ibid., p. 105.

222 K. Marx, Gesammelte Ausgabe, I. Abtlg., I. Bd., I. Hälfte, p. 613 [traducción castellana: La cuestión judía (y otros escritos), ed. cit., p. 75].

223 Ibid. [Ibid.].

224 Korsch, Marxismus und Philosophie, ed. cit., pp. 49 y ss.

225 Esperamos poder presentar pronto en otro lugar la demostración filosófica de estos nexos.

226 El mejor análisis de este tipo con diferencia se encuentra en los siguientes trabajos de C. Misch: “Informe preliminar” al volumen

v

de W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Leipzig, Teubner, 1924, y Lebensphilosophie und Phänomenologie [Filosofía de la vida y fenomenología], Bonn, Cohen Verlag, 1930.

227 En 1868 apareció Natürliche Schöpfungsgeschichte [Historia natural de la creación] de Haeckel; en 1872, Grenzen des Naturerkennens [Límites del conocimiento de la naturaleza] de Dubois-Reymond; en 1866, Analyse der Empfindungen [Análisis de las sensaciones] de Mach; en 1871, el primer libro de Cohen sobre Kant. En este periodo tuvo lugar la recepción de la filosofía de Comte y de Spencer en Alemania.

228 W. Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

i

, pp. xvi y ss. [traducción castellana: Introducción a las ciencias del espíritu, México, FCE, ١٩٤٤].

229 Ibid., p. 4.

230 Ibid., p. 87.

231 Ibid., pp. 86 y ss.

232 Ibid., p. 89.

233 Ibid., p. 109.

234 Ibid., pp. 100 y ss.

235 Ibid., p. 110.

236 Cf. W. Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

viii

, pp. 180 y ss. [traducción castellana: Teoría de la concepción del mundo, México, FCE, ١٩٤٥].

237 W. Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

vii

, p. 285 [traducción castellana: El mundo histórico, México, FCE, ١٩٤٤].

238 Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

i

, p. xviii.

239 Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

viii

, p. 166.

240 W. Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

v

, p. 136 [traducción castellana: Hegel y el idealismo, México, FCE, ١٩٤٤].

241 W. Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vols.

ii

[traducción castellana: Hombre y mundo en los siglos

xvi

y

xvii

, México, FCE, ١٩٤٤],

v

y

vi

[traducción castellana: Psicología y teoría del conocimiento, México, FCE, ١٩٤٥].

242 Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

vii

, p. 228.

243 Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

v

, p. 248.

244 Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

vii

, p. 70.

245 Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

i

, pp. 36 y 109 y ss.

246 Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

vii

, pp. 238 y ss.

247 Ibid., pp. 229 y ss.

248 Ibid., p. 156.

249 Ibid., p. 73.

250 Ibid., p. 157.

251 Ibid., p. 152.

252 Para ver el significado del estado de cosas alumbrado aquí de nuevo por Dilthey en conexión con el planteamiento de Marx, compárese también la concepción de Marx de las categorías como “formas de existencia, determinaciones de la existencia” en la “Introducción” a la Contribución a la crítica de la economía política y al comienzo de La ideología alemana.

253 Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol. VII, p. 147.

254 Ibid.

255 Ibid.

256 Ibid., p. 135.

257 Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

v

, p. 275. Cf. Marx: “Solo conocemos una única ciencia, la ciencia de la historia”, Marx y Engels, Deutsche Ideologie, en Marx-Engels-Archiv I, ed. cit., p. 237 [La ideología alemana, ed. cit., p. 676].

258 Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

i

, pp. 6, 15, 28 y ss. y vol.

v

, p. 408.

259 Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

i

, p. 32.

260 Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

v

, p. 340.

261 Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

vii

, p. 80.

262 Ibid., p. 229.

263 Ibid., p. 262. Cf. Marx: “la historia puede ser dividida, considerada desde dos aspectos, en historia de la naturaleza e historia de los hombres. Ambos aspectos no pueden separarse; mientras existan hombres, se condicionan mutuamente historia de la naturaleza e historia de los hombres” (K. Marx y F. Engels, Deutsche Ideologie, en Marx-Engels-Archiv I, ed. cit., p. 237 [La ideología alemana, ed. cit., p. 676]).

264 Cf. especialmente Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

vii

, pp. 196 y ss. y 228 y ss.

265 Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

v

, p. 83.

266 Ibid., p. 136.

267 Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

vii

, p. 291.

268 Ibid., pp. 333 y ss.

269 Ibid., pp. 333 y ss.

270 Ibid., p. 334.

271 Ibid., p. 206.

272 Ibid., p. 210.

273 Ibid.

274 Ibid., p. 183.

275 Ibid., p. 192.

276 Ibid., p. 209.

277 Ibid., p. 210.

278 Ibid., p. 176.

8. Sobre la crítica de la sociología

279

En un libro con el que merece la pena realizar una confrontación en profundidad, Landshut[280] quiere revelar las “raíces” del “despliegue posible” del problema de la investigación sociológica. Este desvelamiento es llevado a cabo como una “crítica de la sociología”: es realizado en “confrontación con las tendencias de investigación existentes y consagradas”. Simultáneamente a la puesta al descubierto del suelo originario de la problemática sociológica, pretende demostrar que ese suelo ha sido sin embargo perdido en el desarrollo histórico de la ciencia sociológica y que el “planteamiento originariamente motivador” ya no está vivo en la “dirección actual de la investigación”.[281]

La crítica se apoya sobre un supuesto decisivo: recurre a una “base de investigación originaria”, en concreto, a una “cuestionabilidad fáctica de la realidad”,[282] como decisiva y dadora de sentido no solo desde el punto de vista del estudio histórico, sino también para la autenticidad e inautenticidad objetivas de la problemática sociológica. “Nuestra investigación sobre el planteamiento originariamente motivador de la sociología como ciencia se realiza precisamente bajo el supuesto de que tal planteamiento no es del todo arbitrario, sino que se encuentra en una conexión completamente determinada con el objeto del trabajo científico, conexión que se funda de algún modo en las cosas mismas”.[283] A partir de la situación originaria de la cuestión (que consiste, según Landshut, en una “cuestionabilidad fáctica de la realidad” como “concretamente significativa”) se determina el carácter objetivo del campo objetual de la ciencia y su “metodología”. Este “supuesto”,

que es y sigue siendo el suelo de toda la crítica de Landshut, será abordado más adelante.

Por cuanto la “cuestionabilidad fáctica de la realidad”, como “base originaria de la investigación”, hace posible, configura y sostiene la problemática de la ciencia sociológica, se pone de manifiesto la “sociedad burguesa”, convertida en presunto campo de realización de la pretensión de libertad e igualdad, en su contraste con el Estado y con la “personalidad”.

Landshut muestra que la “sociedad” solo pudo convertirse fácticamente en “fuente de toda libertad y falta de libertad” a través de un desarrollo y un cambio completamente determinados de la “concepción de la vida germánico-cristiana”. Este cambio está caracterizado por una plasmación y exteriorización crecientes del concepto cristiano de “verdadero designio del hombre” y de su “vida adecuada”. El Estado y la sociedad pudieron asumir un papel decisivo para el cumplimiento del designio del hombre solo al constituirse paulatinamente la libertad y la igualdad “interiores y no exteriorizables” del hombre respecto a Dios y para Dios en una libertad exterior y en una igualdad del poder de disposición en el mundo, y al desplazarse “la libertad de decisión interior de los hombres en la confrontación con sus impulsos a la relación del individuo con el orden legal de la vida en común”.[284] Ahora el hombre marcha con el “pathos de la pretensión de libertad e igualdad” desde la interioridad hacia la realidad social concreta y resulta “decepcionado” hasta el fondo en esta pretensión suya, sus “expectativas” son “desilusionadas”. “Y con ello es delimitado el ámbito en el que hay que comprender la problemática social originaria como problemática real de una desilusión de expectativas”.[285]

Pero este antagonismo entre designio humano y realización mundana presupone, según Landshut, otro cambio decisivo en la concepción de la “situación del hombre en el mundo”: la aparición de una “disyunción” entre hombre y mundo, su concepción como “potencias” separadas, independientes, que posteriormente entran

en una “relación” funcional o causal entre sí, de manera que finalmente el hombre puede ser comprendido incluso como “producto de sus relaciones”. Y solo con ello se dio la condición previa para la tendencia central de la investigación sociológica desde Lorenz von Stein y Marx: que la realidad social pudiera ser articulada según “factores efectivos” y que uno de esos factores efectivos (las relaciones de producción) recibiera el significado de palanca decisiva para la realización del verdadero designio del hombre, para la “emancipación del hombre”. La “disyunción de hombre y mundo” es ante todo “la condición previa de la expectativa respecto a las posibilidades, decisivas para la vida personal, de organización y transformación de la sociedad”.[286] (Volveremos luego con detenimiento sobre esta disyunción de hombre y mundo).

Las mejores partes del libro son aquellas en las que se intenta dar la prueba de este desarrollo: especialmente el análisis de la situación del problema en Lorenz von Stein y la puesta de relieve de las tendencias decisivas en la teoría del derecho natural y en Rousseau. Landshut consigue mostrar que este desarrollo ha tenido ya lugar y logra poner de relieve sus estadios principales, pero la interpretación que desde el principio da de ese desarrollo tiene que ser contradicha de la manera más enérgica.

Habría correspondido al sentido y al supuesto de la crítica realizada por Landshut el haber visto ya en la constitución de un designio y una libertad del hombre solo “interiores”, “no exteriorizables”, aquella “disyunción de hombre y mundo” que Landshut luego tanto condena en Marx. ¡Pero precisamente aquí se detiene la destrucción histórica! Parece como si Landshut viera en el “desplazamiento” de las posibilidades interiores del hombre a la realidad fáctica solo una mala comprensión del “verdadero” designio (cristiano) del hombre (así como también una mala comprensión de la determinación del ser del hombre de la Antigüedad, en especial la aristotélica), que implicaría una “dispensación” del individuo de su responsabilidad originariamente más propia: “con ello, las categorías que determinan originariamente al individuo personal como hombre —libertad, felicidad— reciben un significado que exime esencialmente al

individuo personal y lo remiten, en cuanto ‘producto de sus relaciones’, en lo que respecta a sus expectativas y pretensiones, a estas ordenaciones e instituciones de la vida en común”.[287] Por lo tanto, el individuo fue primero “remitido”, en un esfuerzo que duró siglos, a las “ordenaciones e instituciones de la vida en común”, y esta “remisión” significó una “dispensa” de su verdadero designio “como hombre”, ¡el cual no concierne a su realización eventual en la realidad social fáctica! ¡Una concepción tal es probablemente la mayor “disyunción entre hombre y mundo” que se pueda pensar!

La disyunción entre hombre y mundo no es la condición previa para que el hombre “espere” algo de la sociedad para sus posibilidades decisivas, sino al contrario: la remisión de las posibilidades humanas decisivas a lo meramente interior, no exteriorizable, y el poner en juego la libertad interior frente a la fáctica constituyen un desgarro de la unidad originaria de hombre y mundo. El hombre no necesita de ninguna “remisión” a la realidad social como el campo de su “realización”, sino que él, conforme a su ser, depende de esa realidad y solo puede ser separado de ella violentamente.

Este estado de cosas se encontraba en la Antigüedad aún desoculto ante los ojos. Sabemos que las determinaciones aristotélicas del hombre como “esclavo conforme a su ser” y “amo conforme a su ser” se dirigen a la “constitución de ser” misma del hombre,[288] ¡a pesar de lo cual o precisamente por lo cual tienen muy bien a la vista también el designio fáctico del hombre, su libertad y falta de libertad fácticas! Simplemente por esto, porque para Aristóteles la facticidad, también la social, pertenece constitutivamente al ser del hombre, “espera” mucho de ella para la realización de las posibilidades decisivas del hombre. No hay para él algo solo interior, no exteriorizable, frente al mundo; incluso la posibilidad “más interior” del hombre, el Bios theoretikos, necesita de una determinada “capacidad de disposición”,[289] que de ninguna manera se refiere solo al “comportamiento teórico” como tal. Y por ello la “ética” culmina y concluye desde sí misma en la “política”, que de ningún modo es solo una “ontología del hombre” en cuanto Zoon politikon.[290]

No es que solo a través de un determinado cambio del verdadero designio cristiano del hombre recibe la realidad social la “ilusión” de una posible realización de este designio, sino que lo inalienable o no exteriorizable cristiano se desarrolla como disyunción de la vinculación, conforme a su ser, de hombre y mundo, y en la problemática social esta ilusión de lo inalienable o no exteriorizable es desilusionada siempre de nuevo. Las posibilidades del hombre no son ni interiores ni exteriores, sino que están de este lado de esa oposición, y, en concordancia con ello, la problemática social surge no solo a través de una exteriorización de la interioridad, sino que está ya dada con el ser del hombre. El hecho de que tal problemática recibiera solo con la sociedad burguesa ese carácter explícito con el que luego fue aprehendida por la investigación sociológica se funda en el desarrollo histórico de la realidad social misma.

Después de estas consideraciones de principio, pasemos ahora a la crítica propiamente dicha de la sociología por parte de Landshut. La sociología actual ha asumido según Landshut el enfoque metodológico que se deriva de la disyunción de hombre y mundo con miras a la transformación de la realidad social, sin tener ya sin embargo el contexto originario de la base viva de la investigación. A partir de esa “ruptura” se aclara el vacío interior y la carencia de suelo de las investigaciones, la “relegación” de la realidad y de su cuestionabilidad fáctica a mero “ejemplo”, a “objeto irrelevante del análisis científico”, que Landshut documenta en P. Barth, Oppenheimer, Simmel, Spann, Tönnies y Vierkandt con muestras típicas.[291] Lo que en Lorenz von Stein y Marx, y luego de nuevo en Max Weber (cuyo planteamiento de la cuestión y objetivo respecto de su investigación Landshut analiza con acierto y más profundamente que la interpretación tradicional), surgió como problema de la sociología a partir de la cuestionabilidad concreta de la realidad histórica ha caído en el olvido o se ha vuelto objeto abstracto de una ciencia “pura”. Esto no es solo un error metodológico, sino que afecta al “carácter fundamental” de la sociología como ciencia. Pues, dado que su objeto es histórico según su carácter de ser, la sociología pierde desde el principio su

campo objetual si pasa por alto o nivela esa “historicidad” esencial, “destilando” en cierto modo su objeto en cuanto “puro” a partir de esa historicidad. Más bien ella misma tiene que tematizar de nuevo la “problemática sociohistórica” determinada a partir de la que ha crecido y a la que permanece ligada como ciencia, “incluso si con ello en principio sierra la rama sobre la que está sentada”.[292]

Una crítica de la sociología pertenece, según nuestro parecer, a las tareas científicas apremiantes. Pero tiene que hacerse claridad sobre lo que significa el haber previo de una crítica tal. Esta es rechazada desde el principio la mayor parte de las veces mediante la objeción de que la sociología sería aún demasiado joven para una crítica radical, la sociología no se habría constituido en absoluto como ciencia ni habría asegurado sus fundamentos y estaría aún en mitad de la realización de las primeras investigaciones concretas: de ahí provendrían su dispersión e inseguridad internas y externas.

Tales objeciones no pueden detener la crítica, cuando de lo que se trata no es de poner en cuestión esta o aquella orientación de la sociología, este o aquel método, sino la sociología en cuanto posible ciencia en general, y cuando justamente a continuación se pregunta si y de qué modo puede llegarse en general a una constitución de la sociología como ciencia independiente. Esto no significa tampoco negarle por completo esta pretensión, sino asegurarla o delimitarla.

Tal crítica puede afectar solo a la sociología en cuanto ciencia de los caracteres, leyes y formas del ser social y, por lo tanto, a la sociología “pura” o “general” (la denominación es aquí lo de menos) y no a las investigaciones sociológicas concretas, cuyo derecho no puede ser sometido a la misma crítica mientras permanezcan conscientemente en sus límites y supuestos internos (es decir, mientras no vayan más allá de su concreción hacia una sociología “pura” y no se introduzcan en la problemática especializada de la filosofía). Pero la crítica de la sociología “pura” necesita ahora de nuevo un suelo desde el cual pueda poner en cuestión lo que la sociología puede y quiere estipular sobre el ser social; un suelo que en verdad debe ser “fundamental” y, por lo tanto, ya no coloca un

punto de vista contra otro punto de vista, sino que fundamenta la posibilidad originaria de todos los enunciados sobre el ser social. Ese suelo solo puede ser asegurado y fijado por la filosofía. El ser social puede ser interrogado, como un modo fundamental de ser del hombre [menschlichen Seins], por sus caracteres, leyes y formas conformes a su ser, solo por la filosofía.[293]

Landshut realiza dos aportaciones preparatorias muy importantes para una tal crítica filosófica de la sociología: la indicación de la historicidad como el carácter de ser del campo objetual sociológico y la puesta de relieve de la "disyunción entre hombre y mundo" como el supuesto metodológico de la investigación sociológica. Precisamente porque Landshut descubre con ello la problemática central de la sociología en cuanto ciencia, hay que ver de manera tanto más penetrante si su modo de proceder con el problema es justo o no.

Ad 1: El carácter objetivo del ámbito temático de la sociología en cuanto geschichtlicher, historischer (histórico)[294] (Landshut no hace ninguna diferenciación entre ambos conceptos). Landshut realiza la primera presentación de este carácter objetivo a través de una interpretación de los trabajos de Max Weber sobre la "objetividad de las ciencias sociales y del conocimiento sociopolítico".[295] Contra ello no hay en principio nada que objetar desde un punto de vista metodológico, pero Landshut no va más allá de las determinaciones dadas ahí y así en él se convierte en un desacierto objetivo lo que en Max Weber, correspondiendo a una intención completamente diferente, fue adecuado al problema. Pues en Max Weber, tal como se sigue del título del artículo citado, se trata primeramente de una reflexión de "teoría del conocimiento", y solo en vista de ello se convierte en problema el modo de darse del objeto de las ciencias sociales. Pero una crítica que quiere interrogar el carácter objetivo del objeto sociológico precisamente en su "originariedad", antes de su aparición en la metodología sociológica, no puede permanecer ahí. Las determinaciones conformes al conocimiento de Max Weber permanecen en Landshut como orientadoras en todos los intentos de poner de relieve la historicidad en cuanto carácter objetivo. A

través de una caracterización de ella siguiendo el hilo conductor de conceptos como “nexos de motivación y significado”,[296] “nexos concretos”,[297] “nexos de efectos individuales”,[298] no puede resaltarse e identificarse adecuadamente la historicidad como determinación del ser de la realidad social. ¿Cree realmente Landshut haber dicho algo sobre la “realidad sociohistórica” cuando escribe: “realidad significa: un estar motivado así y así”?[299] En Dilthey, al cual Landshut cita reiteradamente, hay suficientes indicaciones de cómo tiene que proceder una determinación auténtica de la historicidad. Lo orientador aquí es el modo en que acontece el objeto abordado como histórico, cómo se comporta respecto a sí mismo y respecto a los otros objetos, etc. La historicidad tiene que ser captada y determinada como un modo de movilidad y no como lo dado conforme al conocimiento.

Solo después de una clarificación del carácter de ser de la realidad histórica puede estipularse algo sobre cómo se comporta la problemática objetiva de la ciencia sociológica respecto a su “base originaria de investigación”, como una “cuestionabilidad fáctica de la realidad”. No es casual que esta conexión permanezca en Landshut en la oscuridad del “de algún modo”[300] y tiene que seguir oscura mientras no se muestre si y cómo la sociología puede “repetir” desde sí misma su “situación originaria”, si ella puede realizar esto aún como ciencia, cómo cambia con ello su problemática objetiva, etc.

Ad 2: La “disyunción de hombre y mundo”. La fijación de hombre y mundo como “potencias para sí”, que luego “son puestas en conexión mediante un determinado esquema de relación mutua”,[301] fue según Landshut asumida de Marx por Max Weber[302] y se ha transmitido como “supuesto fundamental” a la metodología de la sociología actual. De hecho, esta disyunción de hombre y mundo es de tal manera la base de la investigación de la sociología actual que de este modo su “carácter fundamental científico” es puesto realmente en cuestión. Esto sería así si se pudiera probar que la historicidad, como carácter objetivo del campo objetual sociológico, es aniquilada por esa disyunción. Landshut no ha aportado esa

prueba porque para él la historicidad como carácter objetivo no es un problema. Se queda en la comprobación de que el mundo no es una “construcción” y “ensamble de regiones de ser” “en el que habita el hombre —en sí una X vacía—”, sino el “mundo de la vida de los hombres, que tiene este aspecto porque el hombre es así, porque el mismo mundo de la vida no es otra cosa que la manifestación de su autocomprensión”.[303] ¿Ha creído Landshut poder darse por satisfecho con esta comprobación, porque esta (como todo el planteamiento del problema) ha sido ostentada ya desde otro lado? ¡Entonces habría sido conveniente al menos una indicación sobre Heidegger! Quizá con tal indicación hubiera resultado también más comprensible en su legitimidad y en su sentido toda la orientación de la crítica de Landshut a la concreta “base originaria de la investigación”.

Landshut ve abierta del modo más pronunciado la “disyunción de hombre y mundo” en Marx. Tenemos que entrar aquí en la interpretación que Landshut realiza de Marx. Ella es típica de la inseguridad con la que se realizan confrontaciones con Marx, también ahí donde están dadas por completo las condiciones para una comprensión efectiva y se ven adecuadamente los planteamientos auténticos de la investigación marxiana. Landshut interpreta el planteamiento de la investigación marxiana en conexión con la pregunta por la situación originaria concreta de la sociología. Él encuentra el sentido auténtico de este planteamiento en la “tendencia a la transformación del mundo”: “Todo el trabajo de Marx está orientado desde el principio a esta transformación de la realidad misma. Solo desde ella se alumbra todo su planteamiento de la cuestión y, puesto que está a la búsqueda de la realidad verdadera y nunca se cansa de subrayar que de lo que se trata es de la concreción, lo hic et nunc, esta realidad se le muestra desde el principio solo bajo el aspecto de su posible transformabilidad”.[304]

La transformación de la realidad tiene como tarea “la emancipación del hombre”.

Precisamente porque Landshut acierta con el sentido exacto del planteamiento de Marx, aparecen sus interpretaciones ulteriores tanto más incomprensibles; ellas exponen una inversión del verdadero estado de cosas.

Landshut infiere, a partir de este planteamiento de la cuestión, "que se parte en general de una separación entre hombre y mundo, una separación en la que el hombre es una función del mundo".[305] Citamos su argumentación aquí porque a partir de ella misma saltará a la vista de cualquier lector su total inconsistencia:

"Que [...] en general se espere algo de la transformación de la realidad para la emancipación del hombre contiene ya de antemano una concepción completamente determinada de la situación del hombre en el mundo: hombre y mundo son llevados a la disyunción, son fijados en cuanto potencias para sí y luego son puestos en conexión mediante un determinado esquema de relación mutua".[306]

Prescindiendo por completo de que esto contradice la formulación de la página 74 introducida arriba, según la cual el hombre sería "una función del mundo", ¡esta deducción es conseguida "de manera puramente lógica" sin ninguna consideración del estado de cosas por interpretar y es falsa ya en esta forma! Más bien tendría que decir: ¡si se espera algo de la transformación de la realidad para la emancipación del hombre, el hombre tiene que "pertenecer" desde el principio, conforme a su ser, al mundo, de tal manera que de ningún modo se le contrapone como potencia independiente en la disyunción!

Pero pasemos de estas "argumentaciones" formales a los textos interpretados mismos. Cuando Marx habla de las relaciones o efectos entre el ser social y la conciencia, las relaciones de producción y los hombres, la base económica y su superestructura ideológica, etc., no se trata de un esquema de relaciones posteriores entre "potencias que son para sí", de una "legalidad propia" del mundo frente a los hombres o algo parecido, sino de las relaciones estructurales esenciales en el seno de un contexto concreto, originario y unitario: el contexto del ser humano

[menschlichen Seins] en cuanto histórico. Por ello, y solo por ello, puede significar algo la “transformación” de la realidad para la “emancipación del hombre”, incluso significar sencillamente esa emancipación, no porque actúe sobre el hombre como una “sustancia” diferente, sino porque ella “pertenece” radicalmente “al” ser del hombre, incluso constituye su “sustancia”. Precisamente el sobrepasamiento de la separación tradicional de hombre y mundo caracteriza desde el comienzo al planteamiento marxiano de la cuestión. ¡Léanse solo las “Tesis sobre Feuerbach” y las primeras páginas de La ideología alemana, donde este sobrepasamiento es considerado expresamente como lo decisivo de la nueva investigación! En primer lugar, en el pasaje posteriormente eliminado de la primera sección: “Solo conocemos una única ciencia, la ciencia de la historia. La historia puede ser considerada desde dos aspectos [...], puede ser dividida en historia de la naturaleza y en historia de los hombres. Ambos aspectos no son sin embargo separables; mientras existan hombres, se condicionan mutuamente historia de la naturaleza e historia de los hombres”.[307] Y luego siguen, en formulaciones siempre diferentes, los “supuestos” del nuevo método: el rechazo de toda abstracción de un hombre en sí o de un mundo en sí, la mirada sobre la plena concreción de los “individuos reales” en su “proceso de vida real”, en su “proceso de desarrollo real y empírico, efectuado bajo condiciones determinadas”. Y las determinaciones ulteriores en La ideología alemana de estas primeras y claras formulaciones de la “concepción materialista de la historia” solo son posibles en el despliegue de este planteamiento: la concepción del hombre ya no como una “esencia genérica” abstracta, como un ser determinable y fijable para sí, sino como vida histórica concreta en el mundo histórico concreto; ninguno de los dos es concebido como potencia independiente, que solo más tarde deba ser puesta en relación mutua con la otra, sino como existiendo y siendo comprensible desde el principio solo en esta unidad indesgarrable. Y este planteamiento no se pierde acaso con el giro posterior hacia la economía pura, sino que desde sí mismo pone esta en movimiento y encuentra de nuevo una formulación expresiva en la “Introducción” a la Contribución a la crítica de la economía política, sobre todo en la afirmación de que

las categorías solo son “formas de existencia, determinaciones de la existencia”. Ya únicamente el hecho de que una de las tendencias fundamentales de la economía marxiana sea despojar de su carácter de cosa a todas las objetividades del mundo económico y concebirlas en su origen a partir de los modos de comportamiento histórico-concretos de los hombres es una prueba de cómo este planteamiento ha asumido con plena concreción la unidad, conforme a su ser, de hombre y mundo, y de cómo funda también incluso la economía pura en Marx. Solo podemos mencionar aquí que únicamente a partir de este planteamiento puede comprenderse también la “doctrina de la ideología”, según la cual toda conciencia y sus creaciones “jamás son otra cosa” que el “ser consciente” y, por lo tanto, el “proceso real de vida” del hombre.[308] La doctrina de la ideología no está en su sentido originario bajo la coacción de un materialismo indiscutido dado por supuesto, sino que se desarrolla en la realización de la investigación de esa unidad concreta de hombre y mundo como historicidad.

¿Cómo interpreta Landshut ahora la exigencia marxista de la “emancipación del hombre”? “Hay que ver en principio en cuanto qué es puesto el hombre en Marx, qué significa por lo tanto para él la emancipación en cuanto tal”.[309] Y la respuesta: “la verdadera emancipación humana, que conduce a los hombres a su verdadero designio, es esa que convierte al hombre en esencia genérica: la verdadera realidad del hombre es ser ejemplar de un género. Para Marx, el hombre se vuelve relevante solo como ejemplar, aunque sea como ejemplar de la individuación, de la existencia privada —como burgués—”.[310]

Como prueba de esta concepción se aducen algunas frases de la “Introducción” de la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, en las cuales Marx usa efectivamente la expresión “esencia genérica” en conexión con el problema de la emancipación. Precisamente aquí habría tenido Landshut una buena oportunidad de exhibir su método de aclaración de los conceptos mediante el retroceso a su “situación originaria concreta”. Entonces habría reconocido quizá que el concepto de “género” no quiere decir en Marx lo que hoy

entendemos mayoritariamente bajo ese concepto, es decir, no alude a un universal abstracto, que encontraría su individuación en meros "ejemplares", sino que aquí remite precisamente a la realización concreta del hombre completo en su pleno mundo circundante, en oposición a la "existencia inhumana de meros individuos en la sociedad capitalista".[311] Quizá Landshut habría podido luego seguir también este empleo del concepto de género hasta la lógica hegeliana, donde aparece como una de las categorías de la vida, como "resultado del proceso de la vida", como "totalidad viviente". Pero, dejando de lado esto, no es admisible para una interpretación rigurosa que, para responder a su pregunta, Landshut se dirija a los artículos de los Anales franco-alemanes. Sostiene que solo allí "alcanza expresión lo que como supuesto implícito sirve de base a todo el análisis de la economía política en El capital".[312] Esto es doblemente falso. En primer lugar, es muy posible que La ideología alemana estuviera ya publicada en el momento de la redacción del libro de Landshut, obra que justamente tiene gran importancia para el tema planteado por él. Y, en segundo lugar, Landshut pasa por alto que Marx, precisamente en la cuestión del tratamiento concreto del problema de la emancipación, abandonó muy pronto el punto de vista de los Anales franco-alemanes. No son las formulaciones abstractas de estos artículos las que sirven de base a la crítica de la economía política, sino la nueva comprensión, alcanzada mediante la aplicación del planteamiento esbozado arriba, de la estructura de la sociedad capitalista y, por extensión, de la estructura del ser social en general. Después de que el hombre y el mundo fueron concebidos en su unidad como historicidad, Marx no pudo seguir ya con conceptos tan ahistóricos como el de género, y por ello precisamente polemizó del modo más duro contra este concepto. En las tesis sobre Feuerbach le reprochó a este que concibiera "la esencia humana" solo como una "abstracción", solo como "género".[313] Y La ideología alemana se mofa de la determinación del hombre como esencia genérica en cuanto pura ilusión de la llamada consideración "filosófica": "Cuando se considera filosóficamente este desarrollo de los individuos [...], puede surgir fácilmente la ilusión de que en esos individuos se ha desarrollado el género o el hombre, o

de que ellos han desarrollado al hombre; una ilusión con la cual se recibirá unas fuertes bofetadas por parte de la historia".[314]

Ciertamente, Marx no ha detallado nunca qué apariencia tendrá el hombre liberado de la sociedad sin clases al final de la emancipación radical. Pero no acaso porque el hombre emancipado fuera para él solo un ejemplar abstracto del género, sino porque en él la emancipación es enteramente un acontecer del ser social concreto; por lo tanto, el modo y el sentido de su configuración serían determinables solo a partir de la situación histórica en la que se vuelve candente la emancipación. La existencia [Dasein], puesta por Marx como unidad de hombre y mundo, es, según su ser, histórica. El ser-qué y el ser-cómo del hombre y el ser-qué y el ser-cómo de su "mundo" se constituyen primera y únicamente en la "historia": en el acontecer concreto de la existencia [Dasein]. Por ello no hay para Marx una "verdadera realidad" y libertad del hombre que se pueda determinar desde el principio como meta de la emancipación; también la liberación y la libertad más radicales son siempre liberación y libertad en y para la situación concreta en la que acontecen.

Esta existencia [Dasein] es, precisamente, en cuanto histórica, algo primariamente en transformación y por transformar. La historicidad, como su movilidad conforme a su ser, no acontece con ella o en ella, sino que ella misma es ese acontecer y solo ese acontecer. La existencia [Dasein] encuentra en cada caso su situación, tiene que asumirla, pero solo para transformarla. Pues esta situación es ella misma "acontecer", ella porta en sí misma la posibilidad y la necesidad de su transformación. La transformación es la categoría en sentido propio de la historicidad de la existencia [Dasein]. Ella ha sido descubierta y captada por Marx sobre el suelo trabajado por Hegel, y de ningún modo ha sido llevada a la realidad a partir de la concepción, ya fijada de antemano, del hombre como estando en disyunción respecto al mundo. "Sobre el suelo trabajado por Hegel": también Landshut habla de una "adopción del planteamiento completo de Hegel" por parte de Marx, pero dice: "La identidad hegeliana de conciencia y ser, que en principio parece lo opuesto a

una disyunción de hombre y mundo, es no obstante justamente el suelo para el escarpado desarrollo de tal disyunción. Esa identidad es para Hegel precisamente el argumento justificativo para tratar el 'espíritu' como algo 'objetivo', de modo que él se presenta como no siendo sino el despliegue del movimiento dialéctico autodeterminado actuante en el mundo (esto quiere decir, en el ser), para el cual el hombre es solo el órgano del cual se 'sirve la astucia de la razón'".[315] Si realmente el hombre es para Hegel solo órgano de la movilidad del mundo, entonces verdaderamente no se comprende cómo puede desarrollarse a partir de ahí una disyunción de hombre y mundo; pues este "órgano" no puede ser separado del "movimiento autodeterminado" de la razón y este más bien se mueve solo en y a través de estos órganos. Además, permanece totalmente incomprensible por qué se convierten en Hegel "de este modo [...] todos los nexos de significado y de motivación en nexos de efectos legal-causales". La categoría de causalidad aparece en Hegel bajo la categoría de esencia y encuentra ya ahí su superación; en la dimensión del ser en sentido propio, del "concepto", ya no tiene ningún sentido.

279 Publicado en Die Gesellschaft, vol. 8, 1931, pp. 270-280 (nota del traductor).

280 S. Landshut, Kritik der Soziologie. Freiheit und Gleichheit als Ursprungsproblem der Soziologie [Crítica de la sociología. Libertad e igualdad como problemas originarios de la sociología], Múnich, Duncker u. Humbl., 1929.

281 Ibid., p. 7.

282 Ibid., p. 10.

283 Ibid., p. 7.

284 Ibid., p. 150.

285 Ibid., p. 116.

286 Ibid., p. 152.

287 Ibid., pp. 154 y ss.

288 Ibid., p. 123.

289 Aristóteles, Política, Madrid, Alianza, 1998, 1314a y 1318 y ss., pp. 235 y 247 y ss.

290 Esperamos poder presentar la prueba de estos nexos en otro lugar a través de una interpretación más detallada de la Política aristotélica [no se ha conservado ningún escrito de Marcuse dedicado a esta cuestión. Nota del traductor].

291 Landshut, Kritik der Soziologie, ed. cit., pp. 11 y ss.

292 Ibid., p. 155.

293 Queremos intentar dar una fundamentación más detallada de esta tesis en otro lugar; tal fundamentación es apoyada

indirectamente desde el lado de la sociología a causa de que, como se puede mostrar, el ser social en su sentido fundamental y en sus caracteres fundamentales permanece inaclarado e incuestionado en la sociología misma y es asumido a lo sumo por alguna filosofía.

294 Ambos adjetivos, geschichtlich e historisch, significan en alemán “histórico” (nota del traductor).

295 Landshut, Kritik der Soziologie, ed. cit., pp. 2 y ss.

296 Ibid., p. 9.

297 Ibid., p. 10.

298 Ibid., p. 13.

299 Ibid., p. 25.

300 Ibid., p. 7.

301 Ibid., p. 69.

302 Ibid., p. 80.

303 Ibid., p. 90.

304 Ibid., p. 67.

305 Ibid., p. 74.

306 Ibid., p. 69.

307 Marx y Engels, Deutsche Ideologie, en Marx-Engels-Archiv I, ed. cit., p. 237 [La ideología alemana, ed. cit., p. 676].

308 Ibid., p. 239 [Ibid., p. 26].

309 Landshut, Kritik der Soziologie, ed. cit., p. 68.

310 Ibid., p. 71.

311 K. Marx, Nachlass,

i

, p. 414 [La cuestión judía (y otros escritos), ed. cit., pp. 67 y ss.].

312 Landshut, Kritik der Soziologie, ed. cit., p. 69.

313 Marx, “Thesen über Feuerbach”, en Marx-Engels Archiv I, ed. cit., p. 229 [La cuestión judía (y otros escritos), ed. cit., pp. 230-231].

314 Marx y Engels, Deutsche Ideologie, en Marx-Engels-Archiv I, ed. cit., p. 288 [La ideología alemana, ed. cit., p. 88].

315 Landshut, Kritik der Soziologie, ed. cit., p. 75.

9. Para una confrontación con Sociología como ciencia de la realidad de Hans Freyer

316

El libro de Freyer aporta la autorreflexión científica más avanzada de la sociología actual; en comparación con lo que, aparte de él, nos encontramos en este ámbito como discusión metodológica o de teoría de la ciencia, Freyer aporta en realidad la única autorreflexión radical. La confrontación con él es una tarea filosófica, pues el libro mismo quiere exponer una “fundamentación filosófica” de la sociología; con ello el planteamiento de Freyer es constreñido a entrar en la única dimensión en la que puede permanecer la discusión adecuada al objeto. Aquí solo puede prepararse tal confrontación, su realización exige un suelo más amplio que el que puede proporcionar un artículo de revista.

Vamos a dar al comienzo una breve presentación de los pensamientos centrales del libro.

En la introducción, Freyer esboza la intención y la idea directriz de su trabajo. La intención es la “fundamentación filosófica” de un “sistema de sociología”. Esta es necesaria porque la sociología ha errado o dejado a un lado el carácter de ser de su campo objetual y no puede cumplir más las exigencias derivadas de ese carácter específico de su objetividad. Por eso no puede bastar con realizar correcciones puntuales a la situación de su investigación científica, sino que esa investigación carece como tal de suelo y hace necesaria una fundamentación. Freyer determina anticipadamente el carácter de ser de su objetividad como historicidad; a él

corresponde, en cuanto carácter fundamental de la cientificidad de la sociología, no la actitud lógica, sino la actitud ética, no la actitud puramente acorde con el conocimiento, sino la actitud decisora acorde con la voluntad. El objeto de la sociología es la "realidad social"; sin embargo, esta es "una magnitud histórica", "el campo de movimientos únicos irreversibles y de decisiones históricas candentes", "historia aconteciente",[317] unida a su "tiempo" respectivo único y no permutable, unida a su "lugar histórico" y no separable de él. Freyer muestra después cómo se agudiza aún el carácter histórico de la sociología en un sentido fundamental: realmente, la "sociedad" se convierte en campo objetual independiente de una ciencia solo en un determinado momento histórico: cuando la sociedad se ha separado del Estado como "estado de cosas específico" en la época de las "revoluciones burguesas". En esta época surge la sociología "como ciencia de la sociedad de clases del capitalismo desarrollado";[318] la sociología está puesta en esta sociedad en una situación concreta única, está "unida existencialmente" a ella y le son entregadas de manera inevitable sus decisiones y acciones voluntarias. A pesar de esa doble historicidad del campo objetual sociológico y de la ciencia sociológica, la idea directriz de Freyer es fundar sobre esa historicidad un "sistema" de sociología "saturado" e "imbuido" de ella: "Detrás de nuestras consideraciones de teoría de la ciencia se encuentra como idea directriz la tesis de que la sociología es una disciplina sistemática en el sentido estricto de la palabra: la tesis de que hay un sistema de sociología".[319]

Capítulo 1. Freyer toma como "punto de partida fenomenológico", para la puesta de relieve del carácter del objeto de la sociología, la dualidad de "dimensiones" encontrada en la "realidad de la que se ocupan las ciencias del espíritu", dimensiones que son caracterizadas mediante las siguientes parejas de opuestos: "contenido espiritual y acto anímico, nexo de sentido y nexo de vivencia, espíritu y vida" (no podemos tratar aquí en qué medida ese punto de partida es realmente "fenomenológico" y con qué derecho puede invocar "de alguna manera" a Husserl: en el curso de las investigaciones de Freyer se muestra al menos como "punto de

partida” no necesario). A partir de ello tiene que derivarse una nueva “articulación” de las ciencias del espíritu, pero no simplemente convirtiendo en objeto cada una de estas “dimensiones”, sino pensando el “conjunto” de esa realidad, en la unidad diferenciada de ambas dimensiones, “primero desde un aspecto, después desde el otro: primero como acontecer real, después como estructura de formas significativas, siendo configurada así científicamente de forma doble”.[320] Entonces aparecen de un lado las “ciencias del Logos”, que captan la realidad científico-espiritual como “estructura de contenidos significativos objetivos”, como reino de “formas concisas”, “llenas de sentido” (las ciencias de la cultura en el sentido de Dilthey), y del otro las “ciencias de la realidad”, para las cuales la misma realidad es, “en toda su amplitud y profundidad, acontecer en el tiempo, proceso real, realización de sentido” (sociología, historia, psicología).

Esta delimitación (cuyo carácter cuestionable se anuncia en las conexiones inaclaradas “primero-después”, “además de este-también aquel”) se aclara luego en la confrontación con la teoría de las ciencias del espíritu de Dilthey[321] y con los sistemas de sociología pura o formal (Simmel, L. v. Wiese, Spann) que tratan la sociología como ciencia del Logos.

Freyer interpreta estos sistemas de “sociología formal” como una “disolución de la realidad histórica en una coexistencia de formaciones de sentido”, como una transformación de la historia en una “morfología del espíritu”.[322] Con ello ya se ha hecho caer sobre tales sistemas el veredicto de que la realidad histórica, esencialmente, no permite ser tratada como un sistema de “relaciones” intemporales, “figuras”, “formas”, que se dejan separar de su “lugar histórico y sistematizar puramente como formas”;[323] y no lo permite esencialmente porque mediante tal rechazo o desconexión de la historia se rechaza o desconecta el carácter de realidad de esa realidad. Vamos a determinar ahora positivamente este carácter de realidad.

Freyer pone de relieve tres caracteres fundamentales que diferencian las “configuraciones sociales” “de todas las demás configuraciones del mundo histórico”. Tales caracteres son: 1) son “formas de la vida”: “son construidas a partir del material representado por los hombres mismos, con su completa esencia y destino”,[324] mientras que, por ejemplo, los sistemas de derecho, obras de arte, centros científicos educativos son configuraciones de “no-vida”, de “contenidos objetivos de sentido”. Atendiendo al conocimiento de las configuraciones sociales, se encuentra aquí, por tanto, una específica “identidad de material y sujeto”: en ellas nos conocemos a nosotros mismos, “encontramos una estructura, cuyos miembros somos nosotros; un acontecer que acontece a través de nosotros”.[325] 2) Las configuraciones sociales están en una “relación con el tiempo” que es propia solo de ellas. Las formas espirituales son configuraciones intemporales; tiempo y acontecer son “sobrepasados y disueltos” en ellas; existen cerradas y consumadas en sí mismas, “concisas”, “acabadas”, “eternas”; son de parte a parte pura “perfección”. Las configuraciones sociales, por el contrario, “se transcienden siempre a sí mismas: no hacia una nueva dimensión, sino en la dirección de una situación social diferente, transformada. Ellas apuntan más allá de cada situación de equilibrio, en la que se agitan por un tiempo. Son esencialmente algo no perfecto, sino imperfecto”.[326] En efecto, tampoco son un mero acontecer, mero movimiento, sino “configuraciones”, “estructuras” (por ejemplo, un orden social, un sistema político), pero estructuras en las cuales la corriente del acontecer histórico está en cierto modo solo “estancada” y “encallada”,[327] y pertenece a su esencia y destino “transformarse históricamente, consolidar su estructura, flexibilizarla, solidificarla y finalmente disolverse o quebrarse revolucionariamente”.[328] Dado que estos aconteceres están ubicados en el “tiempo concreto”, su “lugar histórico” entre las configuraciones sociales que los anteceden y las que los siguen pertenece a su realidad, a su estructura esencial. De ello se deriva para el pretendido sistema de sociología la exigencia decisiva de que debe ser un “sistema de sucesiones”, de que todos sus conceptos lleven en sí una “flecha” orientada en el sentido del tiempo; sus categorías deben asumir en su contenido la dirección

única e irreversible del acontecer, tienen que incluir en sí una "envoltura histórica", una "nota histórica".[329]

Como si fuera la "síntesis" de estos dos caracteres, se deriva: 3) que las configuraciones sociales son en cada caso "la situación existencial del hombre". El acontecer histórico desemboca, en cada instante y en cada lugar, en el presente que somos nosotros mismos, se abre "a la vitalidad actual, a la decisión actual. La serie continua de estados de cosas pasados desemboca en cada momento en el haz de posibilidades entre las cuales se va a decidir".[330] Solo a través de las decisiones que conciernen al presente y a nosotros mismos se confiere un futuro unívoco a las múltiples posibilidades del acontecer histórico. En la "dialéctica del acontecer" nosotros mismos somos "partido, fuerza activa". Con ello se agudiza aún más la "identidad de sujeto y material" que caracterizó a la sociología como ciencia. Ella no se sitúa de modo teórico frente a su objeto, sino que está ligada a él mediante una "relación de voluntad", no con superioridad, sino responsablemente: no es ciencia del Logos, sino "ciencia del Ethos".[331]

A continuación, Freyer indica el lugar histórico en el que la sociología se ha constituido como ciencia de la realidad: se trata "del paso desde la filosofía hegeliana del espíritu hacia la ciencia de la realidad social. De Hegel a Marx, pero también de Hegel a Lorenz von Stein: este es el símbolo histórico para el hecho lógico 'sociología'".[332] Freyer explica que Marx, en su ataque contra Hegel, adujo los tres momentos que fueron explicitados arriba como caracteres de ser de la realidad social y de este modo fundó en Alemania la sociología como ciencia de la realidad de la sociedad. El camino de Hegel a Marx es trazado por Freyer de manera más acertada que todas las interpretaciones burguesas y marxistas de Marx; Freyer ve claramente la necesidad histórica única que reside en ese desarrollo; ve también por fin que el "vuelco" de la teoría en praxis, que caracteriza al materialismo histórico, no constituye como tal un apéndice, ni una reinterpretación y desviación de la cientificidad, sino que el "salto desde la historia hacia la decisión", precisamente porque este es "por completo esencial" a la realidad

social, funda el carácter científico de la sociología.[333] No podemos entrar aquí en la interpretación que Freyer realiza de Marx, pues de lo que se trata es de una breve exposición de su "fundamentación".

Capítulo 2. En el segundo capítulo Freyer aclara el carácter de ciencia de la sociología diferenciándola de la historia y la psicología, y confrontándose con aquellos sistemas de sociología que (de manera auténtica o inauténtica) incorporaron la historicidad del objeto sociológico en su sistemática (Oppenheimer, Alfred Weber, Max Weber, Tönnies y Vierkandt). En referencia a la "ciencia de la sociedad" de Treitschke, se investiga la relación de la sociología con la historia. La sociología como ciencia de la realidad no es solo histórica a la luz del carácter de ser de su campo objetual, sino que ella misma es en cuanto ciencia un "fenómeno histórico" en el "sentido específico de que toda su problemática está conectada esencialmente con una determinada situación real histórica":[334] ella está "ligada, en sentido absoluto, a una determinada situación de la sociedad y, por lo tanto, a un determinado momento histórico".[335] Solo cuando una determinada sociedad se ha separado del Estado como "un estado de cosas específico", puede separarse la sociología como ciencia particular tanto de la ciencia del Estado como de la filosofía; ella "surge en cuanto autoconciencia científica de la sociedad burguesa que se percibe a sí misma como época crítica", en cuanto ciencia del presente del capitalismo.

Acto seguido, Freyer retoma de nuevo la investigación del carácter de ser de la realidad social para concretizar la exigencia, que surge de este, de psicologización e historización de los conceptos sociológicos. Las configuraciones sociales surgen, en cuanto "formas de la vida", mediante una "determinada voluntad de concordancia" de los hombres, solo la cual puede conferir a aquellas "permanencia" en la corriente del acontecer a través de una libertad de asentimiento y una "libertad de rechazo", las cuales, como "fuerzas que unen y separan a los hombres", constituyen "la vitalidad, el carácter de acontecer y con ello el modo de ser completo de la realidad social".[336] La sociología ha "incorporado" estos "fundamentos anímicos de la socialización" en su

conceptualidad; del mismo modo que el concepto estructural sociológico “tiene que historizarse a causa de la historicidad de los hechos sociales, tiene que psicologizarse a causa de su humanidad”.[337] Sin embargo, mediante esta psicologización, la sociología no se convierte acaso en psicología social, pues la sociología tiene que comprender el proceso de surgimiento de las configuraciones sociales y su acontecer histórico único-irreversible y tratarlas como figuras y órdenes históricos.[338] Pero, por otra parte, la sociología tampoco se convierte mediante la historización en ciencia de la historia. La realidad histórica no es considerada primariamente en la sociología como acontecer único, sino como configuración duradera en el acontecer; no apunta primariamente al ser devenido, sino a la “ley de construcción”, a la “ley estructural” de la configuración social. Se lleva a cabo una “generalización” de los conceptos históricos: “al reflexionar puramente sobre la ley estructural de las realidades sociales y sobre su anclaje anímico, pero tomando los acontecimientos individuales, en los cuales se realiza tal ley, como momentos subordinados a ella ya en el caso singular, obtengo conceptos que son universalizables desde el comienzo”.[339] Freyer funda la posibilidad de un doble tratamiento tal de la realidad social en un doble carácter de ser de los objetos históricos: el de ser ellos mismos simultáneamente “etapas” (épocas) y “estratos” en el acontecer histórico. Volveremos más tarde sobre ello.

Capítulo 3. En el tercer capítulo Freyer dibuja las “líneas fundamentales del sistema” que hay que edificar sobre tal fundamentación histórica. Si en ello se toma de nuevo a “Hegel como punto de partida”, esto no es más que la conexión exigida necesariamente por el lugar histórico de la sociología.

Freyer esboza en principio un “esquematismo de los conceptos estructurales de la sociología”, con lo cual quiere aportar la necesaria prueba de la posibilidad de un sistema de sociología. Una prueba tal es en efecto exigible, pues la fundamentación dada por Freyer parece más bien poner en cuestión un sistema sociológico que fundamentarlo. En el carácter histórico de la realidad histórica

se ha fundado la “unicidad” de las configuraciones sociales y su indisoluble encadenamiento respecto al tiempo histórico concreto, irreversible e inacabado. Si luego se rechaza, mediante la puesta de relieve de los “contenidos estructurales” típicos de las situaciones sociales, la coincidencia de sociología e historia, parece derivarse de lo anterior, sin embargo, que el encadenamiento objetivo de los conceptos estructurales de la sociología es solo una “serie caracterizada con la marca de la unicidad”, que en cada ocasión desemboca en el futuro actual, todavía abierto, y en todo caso no puede valer como sistema.[340] Pero ya mencionamos arriba la generalización que la sociología efectúa de los estados de cosas históricos; esta “propiedad de la generalizabilidad” fundamenta para Freyer la “posibilidad de un auténtico sistema de conceptos sociológicos”.[341]

La realidad social muestra en su acontecer histórico el “fenómeno difícilmente formulable” de las estructuras relativamente puras y relativamente impuras.[342] El curso histórico ostenta una gradación de configuraciones sociales, que son construidas puramente como comunidad, sociedad estamental, sociedad de clases, de manera que esas estructuras sociales típicas tienen, por un lado, su lugar único e insustituible en la historia (de modo que, por ejemplo, la sociedad estamental precede necesariamente a la sociedad de clases), pero, por otro lado, entre ellas existe no solo esta conexión histórica, sino también una conexión objetiva, “dialéctica” (la sociedad estamental, por ejemplo, se convierte en sí misma y a partir de sí misma en la sociedad de clases). La serie histórica de “tipos” que se genera así “lleva en sí aquellas dos propiedades que, siendo aparentemente inconciliables, tienen que ser conciliadas en un sistema concreto de sociología”:[343] en primer lugar, una conexión de tipos “objetiva, dialéctica”, sistemática y, en segundo lugar, una conexión histórico-concreta, un “vínculo con el tiempo concreto”.

Lo “empírico” de las estructuras puras e impuras de la realidad social permite aún una sistematización ulterior de la sociología: en las configuraciones sociales impuras, de construcción mixta, las estructuras fundamentales típicas de la socialización están

construidas unas dentro de otras, estratificadas, de manera que las mismas estructuras fundamentales típicas existen a la vez como "etapas" (en el curso completo de la historia) y como "estratos" (en el seno de una situación general histórica), por lo cual "presentan una dualidad de valor como etapa y como estrato"[344] (por ejemplo, una sociedad de clases "pura" puede llevar en sí como estratos "elementos sociales" comunitarios y estamentales). De este modo, la sociología puede poner de relieve, también en el interior de las situaciones generales típicas de la sociedad, modos y figuras de estratificación típicos, puede desarrollar una "casuística" de las formas de socialización e incluso impulsar el proceso de generalización hacia una "morfología de los factores de formación social".[345] Por eso, la sociología sigue siendo legítima solo cuando, a pesar del carácter histórico de su campo objetual, los conceptos estructurales típicos mismos, "la pieza central del sistema, son construidos en un orden, lo cual significa en cuanto serie concreta dialéctico-real de conceptos estructurales".[346]

La construcción de tales conceptos estructurales concretos, que debe sostener el sistema de sociología como ciencia de la realidad, la presenta Freyer en esbozo: sociedad, comunidad, estamento, clase deben ser liberados de su interpretación tradicional como categorías estáticas, adialécticas, abstractas, ahistóricas, y captados como conceptos dinámicos, dialéctico-reales, histórico-concretos. No podemos ocuparnos aquí de en qué medida Freyer ha logrado realizar esto en cada caso singular; solo se podrá llevar a cabo una crítica cuando estén disponibles no solo las líneas fundamentales del sistema, sino una primera exposición de este; la dirección en la que tiene que ir la concretización de los conceptos fundamentales está ya trazada por la parte fundamentadora, no sistemática, del libro de Freyer y será sometida a crítica mediante una crítica de la fundamentación misma. Vamos a avanzar en seguida hacia la conclusión de la parte sistemática y con ello del libro completo. Está claro que en este lugar toda la problemática de un sistema de sociología en cuanto ciencia histórico-concreta de la realidad tiene que agudizarse al máximo.

La conclusión del sistema, exigida por la situación histórica de la sociología y por la conexión dialéctico-real e histórico-concreta de sus objetos, es constituida por la dialéctica de la sociedad de clases pura y el salto de esa sociedad de clases a su realidad social futura. Pero con ello la sociología está inmediatamente en la situación del presente, que es ella misma un "imperfecto", una situación de candentes posibilidades, de acciones voluntarias concretas y decisiones prácticas; la sociología está en cuanto ciencia sistemática en el instante del "salto desde la historia a la decisión", desde la teoría a la praxis, desde el conocer al actuar, y no debe eludir ese instante y su responsabilidad, pues solo en él se cumple su cientificidad específica. "La tesis de que la sociedad de clases no sería un orden definitivo, sino una situación de lucha transitoria, que no sería una época positiva sino negativa, es común a todos los viejos sistemas de sociología".[347] "Solo a través de esta tesis recibe la sociología su emplazamiento en el movimiento histórico. Solo a través de ella se convierte en sociología concreta".[348]

Ahora bien, la situación del salto no es unívoca; el porvenir de la sociedad de clases es determinado y elaborado de modos muy diversos, y todas esas decisiones diversas elevan la pretensión de haber conseguido su verdad a partir de la captación auténtica de la situación presente. "La cuestión de cuál es la próxima estructura social a la que tiende la sociedad de clases ha tenido en la sociología del siglo xix respuestas muy diferentes (y el sistema de sociología tiene por ello diversas conclusiones). [...] Se convierte en cuestión qué sentido sistemático tiene esa pluralidad de soluciones posibles, entre las que hay que decidir".[349] Freyer menciona tres soluciones fundamentales: la marxista, la socialista estatal y las tendencias basadas en nuevos órdenes "relativos al pueblo" (y no relativos a clases o Estados). Él cree poder establecer una tendencia fundamental común a todas estas soluciones: la intención a favor de, sucintamente, una sociedad "sin dominación", un "mundo del trabajo configurado de modo puramente racional".[350] ¿Pero cómo hay que representarse un sistema científico con diferentes conclusiones posibles? ¿Dónde reside la legitimidad de la decisión por una de esas posibilidades?

El último parágrafo del libro de Freyer lleva el título de “El caos productivo. Giro a la empiria. Sociología y política”. Freyer rechaza de nuevo todo intento de eludir la responsabilidad de la decisión concreta dirigida a la transformación práctica del presente mediante alguna forma de huida a una ciencia “pura”, falsamente situada sobre las decisiones: “el concepto científico-sociológico de presente contiene en sí, cuando es pensado concretamente, la dialéctica y la transformabilidad de este último, por lo tanto también nuestro querer; tal concepto tiene en su núcleo ese contenido trascendente al presente y está construido completamente en torno a ese núcleo”.[351] Pero está claro que mediante la “ciencia” y el “sistema” debe establecerse una “norma” que “sujete en cierto modo el factor voluntad al conocimiento teórico, lo ponga en una relación con este en que su prestación teórica resulte máxima —aunque sea al precio de su efectividad práctica—”.[352] Al no convertirse la intención de transformar la sociedad “en el ojo de la voluntad dirigida a la remodelación de la realidad”, sino al actuar solo como “idea directriz” de una captación científico-conceptual de la realidad, entonces se “relaja la estrecha ligazón del objeto por captar con la meta, el objetivo de la voluntad”, y los nexos objetivos conservan un peso teórico mayor: en lugar de la realización de un objetivo A, establecido con firmeza, se presenta “la hipótesis de una tendencia de desarrollo A y la disposición evidente a corregir esta hipótesis ante hechos de experiencia contradictorios, de tal manera que se convierta en un medio de conocimiento fructífero”.[353]

Esta exigencia de cientificidad formal “para la conclusión del sistema de sociología” es determinada ahora con más detalle en su significado: “desvalorización radical de toda ‘utopía’, también de la propia, en forma de hipótesis de trabajo; disposición para admitir todos los datos y para incorporarlos conceptualmente mediante una corrección de la teoría”, recoger el “caos de posibilidades” en la conceptualidad, disposición y voluntad de “empiria”.[354]

Estas son formulaciones que recuerdan claramente la posición asumida por Mannheim en su libro Ideología y utopía. Pero Freyer hace ahora un “ajuste de cuentas”. Precisamente la captación

científica del presente presupone de nuevo una decisión ya tomada por parte de ella en favor de su futuridad, “presupone que una voluntad determinada sea reconocida o puesta como históricamente válida para reorganizar en lo sucesivo esa estructura social”,[355] pues un “querer real” tal constituye la sustancia propia, la objetividad de ese objeto. “La necesidad de la decisión de una determinada línea de voluntad respecto al desarrollo histórico” es “el supuesto apriorístico del sistema de sociología”.[356] ¿Cómo pueden unificarse estas dos exigencias: la “sujeción” de todas las decisiones y orientaciones de la voluntad bajo la idea de la “cientificidad formal” y el “supuesto” de una determinada decisión y orientación de la voluntad como “históricamente válida”?

Respecto a la corriente del acontecer histórico, considerada en su curso desde el pasado a través del presente hacia el futuro, el presente es una “individualidad concreta histórica unívoca” entre el pasado y el futuro y, del mismo modo, su realidad futura, en la cual se convierte, es por su parte nuevamente una tal individualidad concreta histórica unívoca. De esta manera, es posible por principio que una decisión y una hipótesis acierten con esa realidad futura unívoca: “una de las hipótesis posibles es en principio verdadera en sentido absoluto”;[357] en efecto, Freyer hace en seguida el añadido decisivo: es cuestionable que este “acierto” pueda ser conseguido con los “medios de la sociología científica”. En todo caso: por principio el sistema de sociología tiene en sí la posibilidad de tal “verdad absoluta” y por ello puede elevar la pretensión de cientificidad estricta. Pero, puesto que la realidad futura no es alumbrada jamás mediante pruebas científicas, sino que es abierta solo mediante la “praxis humana libre”, la ciencia que construye esa futuridad permanece “siempre anticipadora respecto de su objeto y para ella la prueba empírica válida hay que aportarla en realidad solo posteriormente. Es la historia acaecida lo que demuestra el sistema de sociología”.[358] El primado (temporal y objetivo) de la voluntad, de la praxis libre, pertenece a la cientificidad de la sociología; para ella vale la proposición: “el verdadero querer funda el verdadero conocimiento”.[359]

Aquí se va a realizar una crítica del libro de Freyer con una intención y dirección completamente determinadas: como una crítica de su fundamentación filosófica de la sociología. No se van a someter a crítica los análisis sociológicos del tercer capítulo, basados en esa fundamentación: los conceptos estructurales de comunidad, sociedad, etc. Dado que la fundamentación pretende ser expresamente "filosófica", la crítica puede y debe ser también filosófica: debe examinar los fundamentos en relación con su productividad filosófica interna, en relación con su alcance y su adecuación al objeto. La fundamentación está orientada, por su parte, al carácter de ser del campo objetual sociológico: a la historicidad. La puesta de relieve de ese carácter de ser constituye la parte central del libro de Freyer; por lo tanto, es ante todo esta parte la que debe ser considerada en relación con su significado para la fundamentación.

Respecto al estado del problema de la historicidad, resulta muy significativo que en Freyer la puesta de relieve del carácter de ser de la historicidad se afiance primeramente en una confrontación teórico-científica sobre la articulación del sistema de las ciencias del espíritu. Los primeros caracteres de ser de la realidad social son recogidos de esa realidad en cuanto objeto de la ciencia, más exactamente en cuanto objeto parcial del sistema de las ciencias del espíritu. "La realidad de la que se ocupan las ciencias del espíritu": ¡de esta manera tan característica comienza la primera frase del primer parágrafo de la fundamentación! Lo que encubrió y obstaculizó el trabajo de Dilthey hasta el final en sus rupturas decisivas, a saber, el enfoque teórico-científico del problema de la vida histórica (la fundamentación del "sistema de las ciencias del espíritu" delimitándolas frente a las ciencias naturales), eso se repite aquí en Freyer sobre un suelo más reducido. Las primeras determinaciones de la historicidad la captan como una "faceta", un "momento", un "aspecto" de la realidad "con el que tienen que ver las ciencias del espíritu"; por lo tanto, ellas la determinan primariamente como hecho dado para una dirección del preguntar, para una actitud de conocimiento; ciencia de la realidad contra ciencia del Logos: bajo esta antítesis comienza la discusión del

problema. “Según si (las ciencias) piensan la realidad espiritual como acontecer o como contenido ideal, se determina la actitud de conocimiento de las ciencias del espíritu particulares, su completa estructura lógica y su forma sistemática, tal como tendrá que ser mostrado en los casos particulares”.[360]

Esta determinación teórico-científica de la “realidad espiritual”, bajo el aspecto dual de las diferentes direcciones del preguntar, repercute luego en la puesta de relieve del carácter de ser de esa realidad. Ella es, por un lado, un “reino de formas llenas de sentido” y, por otro lado, “acontecer con sentido”;[361] ella es, además de una, también la otra: “forma concisa”, “contenido ideal” o “acontecer en el tiempo, realización de sentido”. Aun cuando Freyer, debido a que no concibe este “o esto o lo otro” como una bipartición en el seno del mundo espiritual, sino como un doble aspecto del conjunto de ese mundo, evita un desgarramiento artificial del “mundo espiritual”, permanece en cambio por aclarar la relación de ambos “reinos” entre sí; esta solo se puede captar a partir de la diferencia del acceso científico, diferencia que sin embargo debe tener su fundamento en una diferencia del campo objetual. Pero si la realidad misma da de sí y exige la duplicidad de este aspecto, a saber, por un lado, forma concisa, por otro, acontecer con sentido carente de concisión, de esta manera solo se agudiza el problema del por un lado-por el otro lado y es conducido a un planteamiento funesto: “La esencia del espíritu es objetivarse en formas llenas de sentido. La esencia del espíritu es desplegarse en un determinado abanico de ámbitos de formas y sectores de sentido”,[362] en un “reino de figuras intemporales de formas creadas”, que “permanece siempre humanamente válido”;[363] “ellas son eternas, pues ellas son”. Y junto a este reino del espíritu, que es esencialmente ahistórico y es caracterizado con las categorías esencialmente ahistóricas de intemporalidad, concisión, validez, coexistencia, acabamiento, etc., hay ahora un reino de la historicidad esencial: acontecer real, tiempo concreto, transformación, in-acabamiento (imperfección), etc.: el reino de la sociedad, de la historia, del acontecer anímico. No se formula la pregunta de si la historicidad es una determinación de ser que abarca ambos “reinos”, ni si las “formas concisas” del espíritu

son en un sentido esencial “imperfección”, trascendedoras de sí mismas, históricas: una pregunta que estaba viva ya en la Fenomenología del espíritu de Hegel y que inquietó siempre de nuevo las investigaciones de Dilthey. Freyer entiende las investigaciones de Dilthey directamente como caso de una “lógica sistemática de las ciencias del Logos”; él quiere decir con ello que Dilthey ve el mundo espiritual solo como una estructura fija de “formas concisas”, de “figuras” con sentido cerradas en sí mismas. Pero en Dilthey se encuentra la afirmación que significa ya un sobrepasamiento de la teoría de los dos reinos o aspectos, a saber, espíritu ahistórico y vida histórica: “el espíritu es un ser histórico”.[364] Esta afirmación se encuentra ahí no como observación ocasional, sino que resume el sentido de los esfuerzos decisivos de Dilthey. En su crítica de Dilthey, Freyer se orienta demasiado unilateralmente por la Introducción a las ciencias del espíritu y relega a un segundo plano los grandes avances en la dimensión propia del ser histórico, tal como se encuentran especialmente en los volúmenes 7 y 8 de los Escritos de Dilthey.[365] La afirmación de Freyer de que en Dilthey “las configuraciones históricas de todas las relaciones que la realidad tiene con nosotros son desnudadas y concebidas puramente, según su contenido de significado, como el reino de figuras de formas creadas”[366] es suficientemente refutada por los análisis de Dilthey de la “vida” como el sentido de ser del mundo histórico: desde este suelo Dilthey intenta siempre de nuevo integrar el carácter de figura de la realidad espiritual en la corriente del acontecer histórico; estos intentos constituyen su última palabra en esta cuestión y no la discusión teórico-científica sobre el sistema de las ciencias del espíritu.[367] Aún hoy toda fundamentación de la sociología sigue teniendo ante sí la tarea de una confrontación con Dilthey.

Freyer no formula la pregunta por la historicidad del espíritu mientras permanece dominante la actitud teórico-científica. Pero es uno de los grandes méritos del libro de Freyer el hecho de que en lugares decisivos se quebrante el dominio de la teoría de la ciencia. “Desde un punto de vista más elevado, considerado filosóficamente, todo ser se convierte en realidad que pertenece existencialmente al

hombre, toda ciencia del ser se convierte en ciencia de la realidad en el sentido referido aquí"[368] y se vuelve frágil la separación entre ciencias del Logos y ciencias de la realidad, entre formas concisas y acontecer real temporal. A una "fundamentación filosófica" de la sociología hay que plantearle al menos la exigencia de que asuma como idea directriz este "punto de vista más elevado" en lugar de un punto de partida teórico-científico.

Según nuestro parecer, Freyer ha cumplido con esta exigencia precisamente en los puntos centrales de su fundamentación. La puesta de relieve de la historicidad como carácter de ser de la realidad social[369] se orienta por la mayor desconexión posible de la carga teórico-científica en el fenómeno del acontecer de esa realidad y aclara su trabajo en la confrontación no con la tradición teórico-científica, sino con la tradición de la historia del problema, con la transmisión dominante del problema de la realidad histórica: con Hegel y Marx.[370] La crítica debe fijar aquí solo los puntos en los que Freyer ha avanzado más allá del estado de la cuestión transmitido e indicar las direcciones que se derivan de aquí para un trabajo posterior.

Ahí está ante todo el autotrascendimiento, la trascendencia inmanente de la realidad histórica. Toda "configuración social" es esencialmente imperfecta en el sentido de que solo puede ser perfecta en su futuro y solo su futuro cumple su presente. El trascendimiento "en la dirección de una situación social transformada, diferente",[371] el carácter revolucionario inmanente de toda situación social, pertenece al ser de esta en cuanto histórica, constituye su esencia y destino: "la historia de una sociedad es simultáneamente la historia de su necesaria revolución".[372] Esto no es ninguna ocurrencia ingeniosa ni la fórmula de una concepción unilateral de la historia, sino el hallazgo de una ley fundamental del acontecer histórico, a la que Freyer le devuelve el carácter fundamental que esta proposición tuvo ya una vez en Marx. En el tercer capítulo de su libro, Freyer muestra esta ley en los movimientos concretos de las configuraciones sociales típicas. Y aquí se indica la dirección de un trabajo ulterior. Freyer captura, por

así decirlo, las estructuras fundamentales típicas de la realidad social a partir de la historia y debe hacer esto puesto que se trata de un sistema concreto de sociología; su lucha contra toda sociología abstracta, formal (que ignora la historicidad de las configuraciones y estructuras sociales y se desvía hacia "relaciones" y "figuras" vacías y válidas universalmente), solo cabe ser considerada como legítima y como el primer presupuesto de una fundamentación de la sociología como ciencia. Pero precisamente en este lugar se eleva la pregunta de si la fundamentación filosófica de la sociología puede detenerse en las configuraciones sociales históricas existentes hasta el momento en cuanto "típicas", si más bien la fundamentación filosófica, en cuanto filosófica, debe devolver la sociología en bloque a la filosofía.

La vida humana es un ser tal que, aun si la historicidad constituyera su ser en cada caso de un modo distinto, puede ser interrogada en toda situación histórica, en cuanto histórica, por sus caracteres fundamentales. Los caracteres fundamentales de la historicidad se hallan (ontológicamente) antes de toda estructura social histórica determinada; deben ser puestos de relieve sin que sean interpretados de modo desviado como categorías abstractas y formales. Fenómenos como dominación y servidumbre, confirmación y objetivación, trabajo y formación, autotrascendencia y revolución son tales modos fundamentales de ser de la vida histórica y han sido tratados como tales también en los dos momentos en los que la filosofía occidental ahondó más en la dimensión de la historicidad: en la Política de Aristóteles y en la Fenomenología del espíritu de Hegel. Estos modos fundamentales encuentran su lugar no en un sistema de sociología, no en una filosofía de la historia o en una psicología social, sino en el análisis filosófico de la vida humana en cuanto histórica; solo aquí pueden ser mantenidos en su peculiar concreción y sin embargo ser concebidos como categorías fundamentales de toda posible sociología.

Freyer reconoce adecuadamente que, por ejemplo, la categoría de dominación indica, por así decirlo, el comienzo de la historia en

cuanto tal, que las configuraciones carentes de dominación de la "comunidad" son esencialmente ahistóricas, prehistóricas. Pero entonces, solo puede alcanzarse el contenido esencial de esa categoría si no es vista como "factum etnológico"[373] y explicitada en un lugar determinado del sistema concreto de sociología, sino cuando es incorporada en la "fundamentación filosófica" misma.

Lo mismo vale para el fenómeno de la "confirmación" de la dominación mediante la creación de un "nexo de vida fijo", de una "configuración estratificada permanente",[374] de un "orden reconocido y afianzado".[375] Especialmente aquí encontramos un factor que impide a Freyer desplegar estos fenómenos como fenómenos fundamentales del ser histórico: su intención de efectuar una "psicologización" de los conceptos estructurales sociológicos.[376] La realidad social debe "elevarse desde la vida anímica de sus hombres", debe basarse en "fuerzas" y "motivos anímicos", debe ser (según la expresión de Tönnies) "artefacto de sustancia psíquica".[377] Una "voluntad de consentimiento", una "voluntad de conformidad", debe posibilitar la "permanencia" de las configuraciones sociales.[378] Para Freyer, "las realidades sociales tienen el fundamento de su existencia en la viva voluntad de consentimiento de los hombres y tienen la garantía de su permanencia en la constancia de ese fundamento humano".[379] Tales formulaciones ponen la fundamentación de la sociología en peligro de descender desde una fundamentación "filosófica" a una psicológica, a pesar de la acentuación tendencial de las "leyes estructurales" y de la "historia que acontece" como contrapeso; si Freyer evita este peligro, lo hace porque en el esbozo del sistema hace menos uso de esta "psicologización" de lo que él debería según su pretensión. El psicologismo en la fundamentación de la sociología es por ello un peligro, porque la introducción de "fuerzas", "motivos", etc., anímicos no puede aclarar el ser de la realidad social; evidentemente tales fuerzas juegan un importante papel en la realidad social, pero solo como "vida anímica" de hombres ya socializados, de ninguna manera podrían exponer el "fundamento de la existencia" de la realidad social o garantizar su "permanencia". La permanencia es un modo fundamental de la vida histórica misma, esta no se vuelve

permanente a través de una “voluntad de consentimiento” o de algún “motivo psíquico” análogo. La vida histórica es, según las palabras de Dilthey, “actuar que se extiende en el tiempo”;[380] es en sí misma extensión en el tiempo, es duradera, es decir, no transcurre de un ahora a otro, no recae parcialmente con cada nuevo ahora en el pasado, no puede captarse en absoluto mediante el discurso sobre “instantes”. Tampoco las imágenes del tiempo “estancado”, “encallado” aciertan con su modo de acontecer.

Con esto llegamos a las observaciones de Freyer sobre la relación de las configuraciones sociales con el tiempo.[381] Ellas muestran la urgencia de la tarea de plantear el problema del tiempo histórico en el seno de toda “fundamentación”. Freyer quiere alcanzar la singularidad del tiempo histórico en contraste con el tiempo abstracto (la variable t) de las ciencias naturales y la “atemporalidad” de las “formas espirituales”. El tiempo histórico no es una “esfera neutral”, una “variable abstracta”, sino “antes o después concretos”; tiene una “dirección unívoca”, es “irreversible”, “transcurre”, “es decir, convierte, a través de la precisa situación de la actualidad, el futuro en pasado”.[382] Y en este tiempo concreto las configuraciones sociales están “situadas” de tal manera que cada individuo está “ligado a su instante” y no puede ser “separado” de él: las “conexiones reales, determinadas temporalmente”, con las configuraciones anteriores o posteriores en cada ocasión son esenciales a él, su “lugar histórico” es único e insustituible.

Estas determinaciones delimitan el suelo sobre el que puede tener lugar la discusión ulterior del problema del tiempo histórico. El discurso de que las configuraciones sociales están “situadas”, “incluidas” en el tiempo concreto, es equívoco en un sentido peligroso. Presenta el tiempo histórico como una corriente abarcante en la que se encuentran las configuraciones sociales al modo de islas. Pero hay que preguntar si en realidad el tiempo histórico es algo que abarca e incluye las configuraciones sociales concretas. Habría que poner de relieve los modos en que la vida histórica acontece en cuanto temporal y habría que fijar los momentos propiamente dadores-de-tiempo y constituyentes-de-tiempo

(revoluciones, catástrofes, culminaciones y peripecias). Vamos a intentar indicar brevemente la orientación de esta pregunta.

La vida histórica está caracterizada por un determinado comportarse respecto al tiempo, con relación al cual yerra el discurso sobre la "corriente abarcante" y sobre la "dirección irreversible" del tiempo histórico. Dilthey ha sido el primero en ver de nuevo que la "conexión" y la "unidad" de la propia vida histórica, es decir, su modo de mismidad (independencia) en la "transformación incesante" de su historia, está "determinado por el tiempo".[383] Esta determinidad de la vida por el tiempo no hay que representarla acaso como una determinación por algo exterior, trascendente, "abarcante" o algo análogo, sino que lo determinante (el tiempo) pertenece a la "esencia" de lo determinado por él: la conexión y la unidad de la vida histórica es el "cumplimiento del tiempo", la vida histórica es ella misma su tiempo, hace acontecer ella misma su tiempo. En la historia, el pasado es una realidad "presente", conservada en cada actualidad; la vida actual en cada caso toma a su cargo esa realidad, la capta en sus "diversas posibilidades" y despliega a partir de ella el futuro en un acontecer que es a la vez desarrollo, superación y configuración del pasado, en una "explicación que es al mismo tiempo creación".[384] El tiempo histórico no es una dirección irreversible, no es un ininterrumpido avanzar en puntos-ahoras que en cada caso caen hacia el pasado, sino un acontecer en la unidad y presencialidad de las tres dimensiones del tiempo (por lo cual el modo de presencialidad es diferente en cada dimensión). El tiempo histórico no está orientado unívocamente, sino ambiguamente, es en sentido preciso reversible, repetible (Heidegger ha puesto de relieve por primera vez este carácter decisivo). La vida histórica puede repetir el pasado, y ello de un doble modo: puede recordar su pasado, puede volver a él en la "interiorización" (Dilthey) y hacer acontecer de modo nuevo su presente a partir de él, o puede entregarse a sí misma su pasado: asumirlo sin superarlo, sin configurarlo, sin "crearlo". La vida histórica puede rechazar, desperdiciar, expulsar su futuro. El futuro no es solo visto desde el presente respectivo como aún no sucedido, ambiguo y abierto, sino que también retrospectivamente un tiempo ya sucedido puede ser

abordado como futuro impropio o extraño para el presente pasado del cual se ha convertido en futuro.

Esta, por así decirlo, temporalidad “interior” de la vida histórica (aquí solo toscamente esbozada) no es lo mismo que ese “tiempo histórico” en el que esta vida tiene su “posición” única e insustituible en cuanto “configuración” histórica; más bien esta posición-temporal está fundada en su temporalidad interna y solo a partir de aquí puede ser determinada en su sentido. La mera fecha-temporal histórica, que una configuración histórica recibe en la dirección temporal unívoca-irreversible, es como tal irrelevante para el sentido histórico de la configuración en cuestión; solo se vuelve relevante a través de lo que la vida histórica ha hecho a partir de aquella fecha, a través del modo en que se ha dado esa fecha misma. Pero, precisamente en esto, el tiempo histórico está orientado ambiguamente y es reversible (en cada situación histórica está dada la posibilidad de un retorno y de un alejamiento). Si el discurso sobre la dirección unívoca-irreversible del tiempo histórico debe ser algo más que únicamente una constatación siempre posterior, que no puede aportar nada a la “fundamentación” de una ciencia de la vida histórica, entonces hay que remontarse, atravesando tal discurso, hacia la temporalidad “interior” de esa vida. Freyer mismo efectúa este remontar ahí donde habla del “querer verdadero” y del “acto verdadero” en cuanto factores históricos propiamente dadores-de-tiempo.

Con ello queda esbozada de manera aproximada la dirección general en la que, según nuestro parecer, podría avanzar la fundamentación filosófica de la sociología: hacia la consecución de los caracteres de ser de la vida histórica, de las determinaciones fundamentales del acontecer histórico. A partir de aquí habría que plantear también de nuevo la pregunta por la posibilidad de un sistema de sociología. Del concepto de sistema —tal como se lo quiera concebir en detalle— es en todo caso constitutivo por principio el momento de la totalidad: debe existir y estar fundada la posibilidad de desarrollar como un todo las estructuras constituyentes del campo objetual en cuestión a partir de la

inmanencia del nexo objetivo. El concepto de sistema en cada caso abierto que se desliza hacia el futuro, que Freyer utiliza para la sociología, no contradiría en sí el concepto de sistema mientras exista por principio la posibilidad de concebir la conclusión del sistema, sea cual sea su final, en conexión inmanente-objetiva y no se la tenga que captar y ajustar acaso a partir de la historia fáctica. Pero esta posibilidad solo puede probarse al fin y al cabo a partir de una aclaración de los caracteres de ser de la vida histórica y de los modos fundamentales de su acontecer. El "dato empírico" de que la realidad social "muestra el estado de cosas de las estructuras puras", de que comunidad, sociedad de estamentos, sociedad de clases son "estructuras fundamentales" elementales, que "dan la fórmula para el orden de vida completo de un cuerpo social" e "incluyen la ley íntegra de la formación para una realidad social característica",[385] no puede como tal fundar aún esa posibilidad. Mientras esas estructuras fundamentales no sean mostradas como estructuras fundamentales a partir del ser de la vida histórica, el sistema abierto tiene que contar con que en su "conclusión" se encuentre una configuración social que sea por principio una figura nueva que no puede ser comprendida mediante ninguna de las estructuras fundamentales existentes hasta ahora ni tampoco mediante su "estratificación" y "transformación", y que, por lo tanto, desgarra la conexión inmanente-objetiva del sistema y supera el sistema.

Estas observaciones son suficientes. Deberían llamar la atención (precisamente por cuanto han intentado señalar la dirección de un trabajo ulterior, mostrada por Freyer mismo) de que el libro de Freyer, de nuevo según nuestro parecer, es la primera fundamentación realmente filosófica de la sociología y como tal debe ser recibida con la máxima seriedad. Freyer asume de nuevo la autorreflexión radical, perdida desde Max Weber, sobre el campo objetual y el carácter de ciencia de la sociología; frente al dominio de un concepto falaz de ciencia, tiene el coraje de poner de relieve de nuevo la auténtica cientificidad, exigida por el carácter de ser del campo de la sociología, de toda investigación sociológica: cientificidad que pasa por la renuncia al conocimiento libre de

decisión, “puro”, interesado solo “teóricamente” en la situación concreta de la sociedad actual, y por la asunción de la responsabilidad para una decisión que aprehenda esa situación, decisión que es la única que puede “fundar” el conocimiento de ella y probar su verdad.

316 H. Freyer, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie, Leipzig y Berlín, Teubner, 1930 [traducción castellana: La sociología, ciencia de la realidad, Buenos Aires, Losada, 1944]. Este artículo de Marcuse fue publicado originariamente en Philosophische Hefte, vol. 3, 1931, pp. 83-91, y reeditado en H. Marcuse, Schriften, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, vol. 1, pp. 488-508 (nota del traductor).

317 Freyer, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, ed. cit., p. 11.

318 Ibid., p. 8.

319 Ibid., p. 12.

320 Ibid., p. 15.

321 Volveremos más abajo sobre la crítica de Freyer a Dilthey.

322 Ibid., p. 37.

323 Ibid., p. 67.

324 Ibid., p. 81.

325 Ibid., p. 82.

326 Ibid., p. 84.

327 Ibid., p. 85.

328 Ibid.

329 Ibid., p. 87.

330 Ibid., p. 88.

331 Ibid., pp. 90 y ss.

332 Ibid., p. 91.

333 Ibid., p. 103.

334 Ibid., p. 159.

335 Ibid., p. 115.

336 Ibid., pp. 173 y ss.

337 Ibid., p. 175.

338 Ibid., pp. 188 y ss.

339 Ibid., p. 198.

340 Ibid., p. 223.

341 Ibid., p. 224.

342 Ibid.

343 Ibid., pp. 225 y ss.

344 Ibid., p. 227.

345 Ibid., p. 229.

346 Ibid.

347 Ibid., p. 285.

348 Ibid., p. 286.

349 Ibid., p. 288.

350 Ibid., p. 294.

351 Ibid., p. 299.

352 Ibid. [subrayado de H. Marcuse].

353 Ibid., p. 300.

354 Ibid., p. 302.

355 Ibid., p. 304.

356 Ibid., p. 305.

357 Ibid., p. 306.

358 Ibid., p. 307 [subrayados de H. Marcuse].

359 Ibid.

360 Ibid., p. 21.

361 Ibid., p. 20.

362 Ibid., p. 22.

363 Ibid., p. 26.

364 Dilthey, Schriften, ed. cit., vol.

vii

, p. 277 [subrayado de H. Marcuse].

365 Marcuse se refiere a los volúmenes El mundo histórico y Teoría de la concepción del mundo de la edición de los Gesammelte Schriften de Dilthey (nota del traductor).

366 Freyer, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, ed. cit., p. 27.

367 Cf. también Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie, ed. cit.

368 Freyer, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, ed. cit., pp. 201 y ss.

369 Ibid., pp. 81-91.

370 Ibid., pp. 91-104 y 213-221.

371 Ibid., p. 84.

372 Ibid., p. 261.

373 Ibid., p. 249.

374 Ibid., p. 238.

375 Ibid., p. 260.

376 Ibid., pp. 177 y ss.

377 Ibid., p. 194.

378 Ibid., p. 172.

379 Ibid., p. 174.

380 Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

vii

, p. 231.

381 Freyer, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, ed. cit., pp. 83 y ss.

382 Ibid., p. 86.

383 Dilthey, Gesammelte Schriften, ed. cit., vol.

vii

, pp. 229 y 244.

384 Ibid., p. 232.

385 Freyer, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, ed. cit., pp. 224 y ss.

10. Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico

386

La publicación de los Manuscritos económico-filosóficos de Marx del año 1844[387] tiene que convertirse en un acontecimiento decisivo en la historia de la investigación sobre Marx. Estos Manuscritos podrían colocar sobre un nuevo suelo la discusión sobre el origen y el sentido originario tanto del materialismo histórico como de toda la teoría del "socialismo científico"; posibilitan además un planteamiento más fructífero y más rico en perspectivas de la cuestión de las relaciones efectivas entre Marx y Hegel.

No solo el carácter fragmentario de los Manuscritos (parecen haberse perdido partes extensas, la investigación se interrumpe frecuentemente en los lugares decisivos; en ningún lugar aparecen formulaciones listas para la impresión) exige una interpretación detallada, que sobrepase continuamente los pasajes sueltos hacia la conexión del todo, sino que también las exigencias objetivas que el texto plantea al lector son extraordinariamente altas. Pues se trata, para anticiparlo ya, de una crítica y fundamentación filosóficas de la economía política[388] en el sentido de una teoría de la revolución.

Hay que resaltar desde el comienzo las dificultades, porque se debe evitar el peligro de que de nuevo también estos manuscritos sean tomados demasiado a la ligera y sean precipitadamente colocados en las casillas y esquemas usuales de la investigación sobre Marx, un peligro que está tanto más próximo en cuanto que aquí se encuentran reunidas ya todas las categorías conocidas de la

posterior crítica de la economía política. Pero en los Manuscritos económico-filosóficos se pone de manifiesto —claramente como nunca antes— el sentido originario de las categorías fundamentales y podría volverse necesario revisar, a la luz de los orígenes, la interpretación corriente de la posterior formulación de la crítica. Que no basta aquí con traer a colación la conocida tesis de un desarrollo de Marx desde una base filosófica de la teoría a una económica quizá lo deje claro una presentación provisional de estos Manuscritos.

Se trata de una crítica filosófica de la economía política, pues las categorías fundamentales de la teoría marxiana (por ejemplo, trabajo, objetivación, alienación, superación, propiedad) se forman aquí a partir de una enérgica confrontación con la filosofía hegeliana; y no de manera que el "método" de Hegel sea asumido una vez transformado y se le confiera vida al colocarlo en un nuevo contexto, sino que retrocediendo a la base misma de la problemática de la filosofía hegeliana (que es lo que primeramente fundamenta el método) se apropia de su contenido genuino y extrae de él sus consecuencias. La gran importancia de los nuevos manuscritos reside también en el hecho de que son el primer documento de la confrontación explícita de Marx con la Fenomenología del espíritu de Hegel, es decir, con la "fuente verdadera y secreto de la filosofía hegeliana" (p. 153 [185]).[389]

Si la confrontación con la problemática filosófica básica de Hegel ha pasado a formar parte de esta manera de la fundamentación misma de la teoría marxiana, entonces se vuelve insostenible el discurso acerca de que esa fundamentación habría efectuado una transformación del fundamento filosófico en un fundamento económico, de tal manera que en su posterior figura (económica) la filosofía habría sido sobrepasada, incluso "eliminada" de una vez por todas. Más bien la fundamentación lleva consigo el sustento filosófico en todas sus etapas, a lo cual no se opone que su sentido y meta no sean de ningún modo puramente filosóficos, sino práctico-revolucionarios: el derrocamiento de la sociedad capitalista por el proletariado económica y políticamente combativo. Es esto lo que

hay que ver y comprender: que la economía y la política se han convertido, debido a una determinada interpretación filosófica de la esencia humana y de su realización histórica, en la base económico-política de la teoría de la revolución. La relación, muy compleja y solo clarificable mediante un análisis de la situación original del materialismo histórico, entre teoría filosófica y económica, por un lado, y esta misma teoría en su remisión a la praxis revolucionaria, por otro, puede resultar quizá más fácilmente comprensible una vez realizada la interpretación de los Manuscritos económico-filosóficos (que aquí solo podemos comenzar). Para una comprensión preliminar puede sostenerse, aunque de manera algo ruda y estereotipada, que la crítica revolucionaria de la economía política está en sí misma fundamentada filosóficamente, al igual que, por otro lado, la filosofía que la fundamenta porta ya consigo la praxis revolucionaria. La teoría es en sí misma una teoría práctica; la praxis no se encuentra solo y primeramente al final, sino ya al comienzo de la teoría, sin que por ello se entre en un terreno extraño y externo a la teoría.

Tras estas observaciones introductorias, comencemos con una caracterización del contenido completo de los Manuscritos.

Marx mismo definió su tarea como la crítica de la economía política, a saber, como su crítica “positiva” (p. 34 [48]); por lo tanto, una crítica que, con la mostración de la inadecuación objetiva y los fallos de la economía política, expone al mismo tiempo los fundamentos para su construcción adecuada a la cosa. La crítica positiva de la economía política es como tal una fundamentación crítica de la economía política. En el seno de esta crítica, la idea de economía política es transformada completamente: se convierte en una ciencia de las condiciones necesarias de la revolución comunista. Y esa revolución misma significa —más allá de todo cambio económico radical— una revolución de la historia completa del hombre y de su destino: “Este comunismo es [...] la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre

individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución" (p. 114 [143]).

Está claro: si la crítica de la economía política puede alcanzar tal significado central, entonces la economía política no puede ser desde el principio objeto de la crítica en cuanto una ciencia cualquiera o un campo científico cualquiera, sino en cuanto expresión científica de una problemática que abarca al ser humano completo. Por lo tanto, en primer lugar, tenemos que ver con más detalle en cuanto qué es objeto de la crítica la economía política.

La economía política es objeto de la crítica en cuanto justificación o encubrimiento científicos de una "alienación" [Entfremdung] y "desvalorización" totales de la realidad humana, tal como la presenta la sociedad capitalista —en cuanto ciencia que toma como objeto a los hombres como algo "deforme" (p. 109 [137]), cuya existencia completa está determinada por la "separación de trabajo, capital y tierra", por una inhumana división del trabajo, por la competencia, la propiedad privada, etc. (p. 81 [103])—. Esta economía política es la sanción científica de la inversión del mundo humano sociohistórico en un mundo extraño de dinero y mercancías, contrapuesto a los hombres como poder hostil, en el cual la mayor parte de la humanidad existe tan solo como trabajador "abstracto" (arrancado de la realidad de la existencia [Dasein] humana), separado del objeto de su trabajo y obligado a venderse a sí mismo como mercancía.

Partiendo de esta "enajenación" [Entäußerung] del trabajador y del trabajo, la realización de todas las "fuerzas esenciales" humanas se ha convertido en una completa "desrealización"; el mundo objetivo ya no es "verdadera propiedad humana", de la que se apropia el hombre mediante una "actividad libre", y ámbito de la actividad y de la confirmación libres de la completa naturaleza humana, sino un mundo de cosas en propiedad privada, poseídas, utilizables y cambiables, a cuyas leyes aparentemente inalterables está sometido el hombre mismo —brevemente: una universal

“dominación de la materia muerta sobre los hombres”— (p. 77 [100]).

Todo este estado de cosas, habitualmente descrito mediante los lemas “enajenación”, “alienación” y “cosificación”, es un componente bien conocido de la teoría marxiana; pero de lo que se trata precisamente es de ver cómo y desde dónde interpreta Marx tal estado de cosas aquí, en los orígenes de la teoría.

Marx dice al comienzo de la crítica positiva de la economía política, ahí donde se hace cargo del estado de cosas de la enajenación y de la alienación: “Nosotros partimos de un hecho de la economía política, de un hecho actual” (p. 82 [105]). Pero ¿constituyen la enajenación y la alienación un “hecho de la economía política”, como es el caso de la renta del suelo o del precio de las mercancías en su dependencia de la oferta y la demanda o de alguna otra “ley” del proceso de producción, consumo y circulación?

Para la economía política criticada aquí, la enajenación y la alienación como tales no constituyen ningún hecho (el estado de cosas descrito es incorporado en su teoría bajo un título completamente diferente); para la economía política socialista se “da” ese hecho solo y primeramente en cuanto dicha economía se encuentre sobre la base elaborada por Marx en el marco de los presentes esbozos. Tenemos que preguntar, por tanto: ¿qué tipo de hecho es este (puesto que se diferencia esencialmente de todos los demás hechos de la economía política) y sobre qué base se vuelve visible y describible como hecho?

Parece que, en principio, la mostración del estado de cosas de la enajenación y de la alienación se mueve por completo sobre la base de la economía política tradicional y sus teoremas; pues significativamente Marx distribuye al comienzo la investigación bajo los tres conceptos tradicionales de la economía política: “salario”, “beneficio del capital” y “renta del suelo” (ver p. 39 [45]). Pero resulta más significativo y apunta en una nueva dirección que esta división tripartita de la redacción estalle y sea abandonada muy pronto: “Desde la p. xii la estructura tripartita y los encabezamientos pierden

por completo toda relevancia, el texto es escrito ininterrumpidamente por encima de las tres divisiones y ha recibido por nosotros el título, conforme a su contenido, de ‘Trabajo alienado’” (el editor ruso, p. 38 [45]).

El concepto de trabajo quebranta, por tanto, en su desarrollo, el marco recibido del planteamiento del problema; bajo ese concepto la discusión se amplía y descubre el nuevo “hecho”, el cual se convierte luego en la base de la ciencia de la revolución comunista. Por lo tanto, la interpretación debe comenzar con el concepto marxiano de trabajo.

Cuando Marx describe el modo existente de trabajo y la forma de existencia del trabajador en la sociedad capitalista (su separación total respecto de los medios de producción y de los productos del trabajo convertidos en mercancías, la determinación del salario en torno al mínimo que posibilita la existencia puramente física y el desprendimiento del trabajo —ejercido en cuanto “trabajo forzado” al servicio del capitalista— de la “realidad humana” del trabajador), todos estos caracteres podrían señalar todavía en sí mismos meros hechos de la economía política. Esta impresión parece venir confirmada por el hecho de que Marx obtiene el concepto de “propiedad privada”, es decir, el concepto fundamental de la economía política tradicional, “mediante el análisis, partiendo del concepto de trabajo enajenado” (p. 91 [117]).

Pero, cuando consideramos más detalladamente la caracterización del trabajo enajenado, se pone de manifiesto algo curioso: lo que es señalado con ello no es solo un estado de cosas económico, sino una alienación del hombre, una desvalorización de la vida, una inversión y una pérdida de la realidad humana. En el pasaje en que se refiere a esto, Marx realiza la siguiente identificación: “El concepto de trabajo enajenado, es decir, del hombre enajenado, del trabajo alienado, de la vida alienada, del hombre alienado” (p. 91 [116]).

Se trata, por tanto, de un estado de cosas que afecta al hombre en cuanto hombre (y no solo en cuanto trabajador, sujeto económico o

algo parecido), de un acontecer no solo en la historia económica, sino en la historia del hombre y de su realidad. En el mismo sentido, se afirma de la propiedad privada: “Comoquiera que la propiedad privada es solo la expresión sensible del hecho de que el hombre se hace objetivo para sí y, al mismo tiempo, se convierte más bien en un objeto extraño e inhumano, [...] la superación positiva de la propiedad privada es por consiguiente [...] la apropiación sensible de la esencia y de la vida humanas” (p. 117 y ss. [147]).

No se trata de una mera toma de partido por una determinada terminología filosófica cuando Marx habla aquí con tanta frecuencia de “fuerzas humanas esenciales”, de “esencia del hombre”, cuando él, por ejemplo, denomina a “la existencia objetiva de la industria el libro abierto de las fuerzas humanas esenciales” y quiere captar su “conexión con la esencia del hombre” (p. 121 [151]), o cuando transcribe, como en el pasaje citado arriba, el trabajo y la propiedad privada en conceptos filosóficos. Por ello, la interpretación va a tratar de poner en claro que toda esta crítica y fundamentación de la economía política ha crecido explícitamente sobre suelo filosófico y en una confrontación filosófica, que su definición filosófica de los conceptos no puede ser considerada algo así como un residuo abandonado posteriormente o como disfraces de los que se pueda despojar. Sobre el fundamento de una idea de esencia del hombre y de su realización, que Marx formula en confrontación con Hegel, aparece un hecho económico en cuanto tal como la inversión de la esencia humana, como la pérdida de la realidad humana; solo sobre este fundamento es capaz de convertirse un hecho económico en la base real de una revolución realmente transformadora de la esencia del hombre y de su mundo.

Vamos a tratar de mostrar que el trabajo enajenado y la propiedad privada —los conceptos fundamentales de la crítica— fueron asumidos y criticados desde el principio no solo como conceptos de la economía política, sino como conceptos de un acontecer decisivo en la historia humana, y que en concordancia con ello la “superación positiva” de la propiedad privada, como verdadera apropiación de la realidad humana, revoluciona la historia completa del hombre.

Justamente porque la economía política burguesa no tiene a la vista la esencia del hombre y su historia y, por lo tanto, en un sentido profundo no es una “ciencia del hombre”, sino de seres deshumanizados y de un mundo inhumano de cosas y mercancías, tiene que ser subvertida desde sus fundamentos a través de la crítica: ella no llega a ver en absoluto su objeto propio, los hombres. Y por la misma razón el “comunismo grosero e irreflexivo” (p. 112 [141]) recibe una crítica igualmente dura: puesto que él tampoco se ubica en la realidad del ser humano, puesto que solo se mueve sobre el fundamento económico del mundo de cosas y de hechos, permanece en el interior mismo de la “alienación”. Ese comunismo solo pone en el lugar de la propiedad privada individual “la propiedad privada general” (p. 111 [140]); quiere aniquilar todo “lo que no es susceptible de ser poseído por todos como propiedad privada; quiere prescindir de forma violenta del talento, etc. La posesión física inmediata representa para él la finalidad única de la vida y de la existencia; el destino del obrero no es superado, sino extendido a todos los hombres” (pp. 111 y ss. [141]). Las objeciones que han sido dirigidas hasta el día de hoy siempre de nuevo de manera irreflexiva contra el economicismo absoluto de la teoría marxiana se las ha planteado ya aquí Marx mismo al comunismo burdo combatido por él: este es para él solo la simple “negación” del capitalismo y como tal se sitúa en el mismo plano que él: un plano que Marx quiere desmontar definitivamente.

Antes de comenzar con la interpretación hay que rechazar todavía un evidente malentendido. Cuando aquí consideramos la crítica marxiana de la economía política y su fundamentación de la teoría revolucionaria como filosóficas, esto no significa que se trate en ellas de asuntos filosóficos “meramente teóricos”, a través de los cuales se cimentan, por así decirlo, la situación histórica concreta (del proletariado en el capitalismo) y su praxis. Más bien son la situación histórica concreta y la praxis que la subvierte el punto de partida, el fundamento y la meta de la investigación. Y si ahora la situación y la praxis son vistas bajo el aspecto de la historia de la esencia del hombre, este aspecto hace aún más agudo y cortante el carácter candentemente práctico de la crítica: que la sociedad

capitalista pone en cuestión no solo hechos y objetos económicos, sino la “existencia” completa del hombre, la “realidad humana”, aquí reside para Marx el fundamento jurídico decisivo de la revolución proletaria como revolución total y radical, que excluye incondicionalmente toda transformación solo parcial o “evolución”. Un fundamento jurídico que no se encuentra fuera o detrás de la enajenación y la alienación —sino que reside precisamente en esta enajenación y alienación mismas—. Todos los intentos de apartar y encubrir púdicamente el contenido filosófico de la teoría marxiana ponen de manifiesto un desconocimiento completo del suelo histórico originario de esta teoría; todos ellos parten de una separación esencial entre filosofía, economía y praxis revolucionaria, separación que es producto de la cosificación combatida precisamente por Marx y que Marx ha sobrepasado ya en el enfoque de su crítica. —Comencemos ahora con la interpretación del concepto de trabajo—.

I

En la sociedad capitalista el trabajo no produce solo mercancías (es decir, bienes vendibles libremente en el mercado), sino que produce también “el trabajo mismo y al obrero como mercancías”, a saber, el trabajador se convierte en “una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce” (pp. 82 y ss. [105]). No es solo que el trabajador pierda el producto de su propio trabajo y por lo tanto produzca objetos extraños para hombres extraños, no es solo que con la progresiva división y tecnificación del trabajo el trabajador “se ve rebajado en lo espiritual y en lo corporal a la condición de máquina, y de hombre queda reducido a una actividad abstracta y un vientre” (p. 42 [54]); el trabajador tiene incluso que “venderse a sí mismo y a su humanidad” (p. 44 [57]), volverse él mismo una mercancía para poder existir como sujeto físico. De esta manera, el trabajo, en lugar de ser una exteriorización del hombre completo, se ha convertido más bien en una “enajenación”; en lugar de ser una

realización plena y libre del hombre, se ha tornado una "desrealización" total: "hasta tal punto aparece como desrealización que el trabajador es desrealizado hasta llegar a la muerte por inanición" (p. 83 [106]).

Hay que subrayar que en esta caracterización del "hecho económico-político" del trabajo enajenado se quebranta continuamente la mera descripción efectuada por la economía política: la "situación" económica del trabajo repercute en la "existencia" (p. 41 [52]) del hombre trabajador; la enajenación y alienación del trabajo afectan, más allá de la esfera de las relaciones económicas, a la esencia y realidad del hombre "en cuanto hombre", y solo por ello puede recibir la pérdida del objeto del trabajo un significado tan central. Marx manifiesta esto con toda claridad cuando considera el hecho citado como la "expresión" de un estado de cosas más general: "Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo" (p. 83 [105]); y cuando dice: "En el hecho de que el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como un objeto extraño, se encuentran todas las consecuencias" de la forma económica capitalista (Ibid. [106]). Por lo tanto: en un determinado comportamiento del hombre (en cuanto trabajador) respecto al objeto (de su trabajo) se funda el hecho económico de la enajenación y la alienación.[390] Hay que entender ahora el "trabajo enajenado" en el sentido de tal comportamiento del hombre respecto al objeto, y no como mero estado de cosas económico: "La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como una cosa extraña y hostil" (pp. 83 y ss. [106]). Y se muestra después que también el hecho económico de la "propiedad privada" se funda en el estado de cosas del trabajo enajenado entendido como comportamiento del hombre: "La

propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo" (p. 91 [116]).

Aquí parece haberse producido una sorprendente inversión "idealista" de la situación real: se funda un hecho económico en un concepto general, en el comportamiento del hombre respecto al objeto. La "propiedad privada resulta por tanto del análisis a partir del concepto de trabajo enajenado" (Ibid. [117]): ¡así escribe Marx y no acaso Hegel! En tal aparente inversión se expresa en principio uno de los descubrimientos decisivos de la teoría marxiana: la ruptura que supone pasar del hecho económico a los factores humanos, del "hecho" a la "acción", la captación de la "situación" petrificada y de su legalidad cósica, sustraídas al poder humano, en el movimiento de su desarrollo histórico, fuera del cual han caído y se han solidificado (cf. la introducción programática del nuevo planteamiento de la cuestión en p. 93, ad 2 [118-9]). Aquí no podemos entrar en el significado revolucionario de este método. Vamos a seguir a continuación la línea de problemas indicada al principio.

Si en el concepto de trabajo enajenado se ha concebido un comportamiento del hombre respecto al objeto (y, tal como vamos a ver, respecto a sí mismo), entonces hay que concebir también en el concepto de trabajo en cuanto tal un comportamiento humano (y no una situación económica). Y si la enajenación del trabajo significa una desrealización y alienación totales del ser humano, entonces hay que captar el trabajo mismo como la exteriorización y realización en sentido propio del ser humano. Pero esto significa de nuevo que el trabajo es colocado como categoría filosófica.

A pesar de lo expuesto hasta el momento, podríamos temer emplear el término, del que se ha abusado tanto, de ontología en conexión con la teoría marxiana, si Marx mismo no lo hubiera usado aquí expresamente: así, sostiene que solo "por la mediación de la propiedad privada se constituye la esencia ontológica de la pasión

humana, tanto en su totalidad como en su humanidad" (p. 145 [177]),[391] y dice sobre ello que "las sensaciones, pasiones, etc., del hombre son no solo determinaciones antropológicas [...], sino verdaderamente afirmaciones ontológicas del ser (naturaleza)" (Ibid. [176]).[392]

A pesar de que casi todas las determinaciones positivas que Marx da del trabajo son planteadas como contraconceptos respecto a la determinación del trabajo enajenado, en ellas se pone claramente de manifiesto el carácter ontológico de ese concepto. Vamos a seleccionar tres de las formulaciones más importantes: "El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado" (p. 157 [190]), es el "acto de autoproducción o de autoobjetivación del hombre" (p. 168 [201]), es "la actividad vital, la vida productiva misma" (pp. 87 y ss. [111]). Estas tres formulaciones podrían remitir también al concepto ontológico de trabajo de Hegel, aunque no se encuentren en el marco de una confrontación expresa de Marx con Hegel.[393] De hecho, el concepto fundamental de la crítica marxiana, el concepto de trabajo enajenado, se configura en confrontación con la categoría de objetivación de Hegel, que es desarrollada por primera vez en el concepto de trabajo en Fenomenología del espíritu.[394] Los Manuscritos económico-filosóficos ofrecen la prueba directa de que la teoría marxiana arraiga en el centro de la problemática filosófica de Hegel.

De este análisis del trabajo vamos a tomar en principio lo siguiente. El trabajo es el "acto de autoproducción del hombre", es decir, la actividad mediante la cual y en la cual el hombre se convierte propiamente en aquello que él es en cuanto hombre, según su esencia, a saber, de tal modo que su devenir y su ser son para él mismo, que él se sabe y se "contempla" tal como es (es el "devenir para sí" del hombre). El trabajo es actividad consciente, sapiente: en el trabajo el hombre se comporta respecto a sí mismo y respecto al objeto de su trabajo; él no está unificado inmediatamente con el trabajo, sino que puede en cierto modo contraponerse y oponerse a él (por lo cual, tal como veremos aún, el trabajo humano, en cuanto

producir “universal” y “libre”, se diferencia esencialmente del producir “inmediato”, por ejemplo, del animal que construye nidos). La afirmación de que el hombre es en el trabajo objetivamente “para sí” se encuentra en una estrecha relación con esta segunda afirmación: que el hombre es un ente “objetivo”, más exactamente, “objetivado”. El hombre solo puede realizar su esencia cuando se realiza en cuanto objetivo, es decir, al producir mediante sus “fuerzas esenciales” un mundo objetivo “externo”, “material”, en cuya elaboración (en el sentido más amplio) él es real. “La producción práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente” (p. 88 [112]): en esta actividad se muestra el hombre, tal como él es según su “género”, en cuanto ser humano a diferencia de los seres animales, vegetales e inorgánicos (el concepto central de objetivación será tratado más abajo). El trabajo, así concebido, es la “afirmación de la esencia” específicamente humana: en él se realiza y se “pone a prueba” el ser humano [menschliche Sein].

De esta manera, la caracterización más provisional y general del concepto marxiano de trabajo ha conducido, más allá de la esfera económica, hacia aquella dimensión en la que el tema de investigación es la esencia humana en su totalidad. La interpretación no puede dar ningún paso más antes de haber delimitado esta dimensión. Ella debe responder, en primer lugar, a la cuestión: ¿desde dónde y cómo son definidos por Marx el ser y la esencia del hombre? La respuesta a esta cuestión constituye el presupuesto para la comprensión de lo que se quiere decir propiamente con el concepto de trabajo alienado y, con ello, para la comprensión de toda la fundamentación de la teoría revolucionaria.

II

En dos pasajes de los Manuscritos económico-filosóficos Marx realiza una explícita definición del hombre que esboza la totalidad

de su ser: en las páginas 87 a 89 [110-113] y 159 a 163 [193-197]. Aunque se trata solo de un esbozo, estos pasajes señalan de modo suficientemente claro el suelo genuino de la crítica marxiana. Marx denomina repetidas veces (pp. 114, 116, 160 [143, 145, 194]) al comunismo positivo, que efectúa la superación de la alienación y de la cosificación, como "humanismo", lo cual es una indicación terminológica de que para él la "base" es una determinada realización del ser humano. La elaboración de este humanismo, en cuanto constituye la caracterización esencial positiva del hombre, está determinada aquí principalmente por Feuerbach: "la crítica positiva en general, y por tanto también la crítica positiva alemana de la economía política, tiene que agradecer su verdadera fundamentación a los descubrimientos de Feuerbach", "solo de él arranca la crítica positiva, humanista y naturalista", se sostiene ya en el "Prólogo" (p. 34 [48]); y más tarde se calificará "la fundación del verdadero materialismo y de la ciencia real" como la "gran hazaña" de Feuerbach (p. 152 [184]). Sin embargo, en nuestra interpretación no vamos a tomar el camino histórico-filosófico, siguiendo el desarrollo del "humanismo" desde Hegel hasta Marx, y pasando por Feuerbach, sino que vamos a intentar desarrollar la problemática a partir del texto mismo de Marx.

"El hombre es un ser genérico no solo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre" (p. 87 [110]). La definición del hombre como "ser genérico" ha causado mucho mal en la investigación sobre Marx; el pasaje citado es tan valioso porque saca a la luz las fuentes genuinas del concepto marxiano de género. El hombre es un "ser genérico", es decir, un ente que tiene el "género" (el suyo y el de los demás entes) como su objeto. El género de un ente es lo que ese ente es según su "procedencia" y "origen", es el "principio" de su ser, principio que es común a todas las determinidades particulares del ente: lo universal que, en todas las particularidades, se mantiene como lo mismo, la esencia

universal de ese ente. Si el hombre puede convertir en objeto suyo el “género” de cada ente, entonces se le puede volver objetiva la esencia universal de cada ente: él puede tener cada ente como lo que es según su esencia. Y precisamente por ello (eso lo expresa la segunda parte de la frase citada) puede comportarse libremente respecto a todo ente: no está restringido a la determinidad fáctica respectiva del ente y a su relación inmediata con ella, sino que puede tomar el ente tal como este es en su esencia, más allá de toda determinidad fáctica inmediata; puede reconocer y aprehender las posibilidades escondidas en cada ente; puede aprovechar, transformar, modelar, elaborar, hacer avanzar (“producir”) todo ente según “la medida que le es inherente” (p. 88 [112]). El trabajo, como la “actividad vital” específicamente humana, se funda en este “ser genérico” del hombre: presupone el poder-comportarse respecto a lo “universal” de los objetos y a las posibilidades de estos contenidas en dicho universal. Y en el poder-comportarse respecto al propio género se funda la libertad específicamente humana: la autorrealización, la “autoproducción” del hombre. Mediante el concepto del trabajo libre (del producir libre) se determina de manera más precisa el comportamiento del hombre en cuanto ser genérico respecto a sus objetos.

El hombre es, en cuanto ser genérico, un ser “universal”: todo ente se le puede tornar objetivo en su “carácter genérico”; su ser es un comportarse universal respecto a la objetividad. Y, de este modo, lo que para el hombre es algo objetivo “teórico” debe asimilarlo en su praxis y hacerlo objeto de su “actividad vital”, elaborarlo. Toda la “naturaleza” es medio de la vida humana, “sustento” del hombre: ella es su condición previa, que él debe asimilar y reconfigurar en su actividad. El hombre no puede aceptar simplemente el mundo objetivo o solo conformarse con él; se lo tiene que apropiar; tiene que convertir los objetos de ese mundo, en cierto modo, en órganos de su vida, la cual repercute en y a través de ellos. “La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser 1) un medio de subsistencia inmediato como por ser 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el

cuerpo inorgánico del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma no es cuerpo humano" (p. 87 [110-111]).

La tesis del carácter de medio de la naturaleza para los hombres no quiere decir solo que el hombre depende de la naturaleza orgánica e inorgánica, como su "medio de subsistencia", para poder en absoluto existir físicamente, que él, bajo la coacción directa de las "necesidades", "produce" (se apropia, elabora, pone a disposición y demás) su mundo objetivo, a saber, como objetos de la alimentación, vestido, vivienda, etc. Expresamente habla aquí Marx de "naturaleza espiritual inorgánica", de "alimentos espirituales", de "vida física y espiritual del hombre" (p. 87 [111]). Precisamente por ello, la universalidad del hombre es —a diferencia de la limitación esencial del animal— libertad, porque el animal produce "únicamente por mandato de la necesidad física inmediata", mientras que el hombre "solo produce realmente liberado de ella" (p. 88 [112]): el animal se produce solo a sí mismo y "lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente" (Ibid. [Ibid.]). El hombre tiene los objetos no solo como mundo circundante de su actividad vital inmediata y los "elabora" no solo como objetos de sus necesidades inmediatas. Él puede "enfrentarse" a todo objeto y aprovechar sus posibilidades internas y hacerlas efectivas en el trabajo; él puede producir "según las leyes de la belleza" y no solo según la medida de sus propias necesidades (p. 88 [112]). En esta libertad, el hombre reproduce "toda la naturaleza", la hace avanzar transformándola y apropiándosela al mismo tiempo con su propia vida, también cuando esa producción no satisface una necesidad inmediata. De este modo, la historia de la vida humana es simultáneamente y esencialmente la historia de su mundo objetivo, de "toda la naturaleza" ("naturaleza" entendida siempre en sentido amplio, tal como Marx utiliza este concepto aquí en conexión con Hegel[395]). El hombre no está en la naturaleza, la naturaleza no es su mundo exterior, respecto al cual el hombre tendría que salir primero de su interioridad, sino que el hombre es naturaleza; la naturaleza es su "exteriorización", "su obra y su realidad" (p. 89 [112]). Siempre que la naturaleza aparece en la historia humana es "naturaleza

humana", mientras que el hombre por su parte es siempre también "naturaleza humana". Comprendemos ahora provisionalmente en qué medida el "humanismo" realizado es directamente "naturalismo" (pp. 114, 160 [143, 194]).

Sobre la base de la unidad, así alcanzada, de hombre y naturaleza, se desarrolla la decisiva definición de la objetivación, por la cual también se define más concretamente el comportamiento específicamente humano respecto a la objetividad, el modo humano de producir en cuanto universalidad y libertad. La objetivación: la definición del hombre como un "ente objetivo" no se añade como algo distinto a la definición de la unidad de hombre y naturaleza, el hombre como un "ente natural", sino que ella es solo la fundación más precisa y profunda de esa unidad. (La objetivación pertenece en cuanto tal a la esencia del hombre —como su carácter natural— y en virtud de ello no puede ser "superada"; de acuerdo con la teoría revolucionaria puede y debe ser superada solo una determinada forma de objetivación: la cosificación, la "alienación").

En cuanto ente natural el hombre es un "ente objetivo", es decir, para Marx, un "ente dotado y provisto de fuerzas esenciales objetivas, es decir, materiales" (p. 159 [193]), un ente que se comporta respecto a los objetos reales, "actúa objetivamente" y "solo en objetos reales, sensibles, puede exteriorizar su vida" (pp. 160 y ss. [194]). Porque de este modo la fuerza de su esencia, por así decirlo, consiste en que todo lo que ella es se despliega "objetivamente" junto a y en los objetos externos, por lo cual su "autorrealización" significa al mismo tiempo "el establecimiento de un mundo real, objetivo, pero bajo la forma de la exterioridad, es decir, como algo no perteneciente a su esencia e irresistible en su poder" (p. 159 [193]). El mundo objetivo pertenece (como objetividad necesaria del hombre, a través de cuya "apropiación" y superación el ser humano se "produce" y "se pone a prueba") al hombre mismo, él es objetividad real efectiva solo para el hombre que se realiza, es "autoobjetivación" del hombre, objetivación humana. Y este mismo mundo objetivo puede aparecer, puesto que es objetividad real efectiva, como no perteneciendo a su esencia, como presupuesto

“demasiado poderoso” de su esencia, sustraído a su poder. En esta disonancia del ser humano, el cual tiene que ser objetivo en sí mismo, se funda el hecho de que la objetivación puede convertirse en cosificación, la exteriorización en enajenación, se funda la posibilidad de “perder” completamente el objeto en su esencia y de dejar que se convierta en independiente y demasiado poderoso: una posibilidad que se ha vuelto realidad en el trabajo alienado y en la propiedad privada.

Pues bien, Marx intenta arraigar la objetivación y la disonancia anunciada en ella en un estrato aún más profundo de la definición del hombre. “El ser objetivo [...] no actuaría objetivamente si lo objetivo no estuviese implícito en su determinación esencial. Solo crea, solo pone objetos porque él está puesto por objetos, porque es de por sí naturaleza” (p. 160 [194]). Pero estar puesto por objetos es una determinación fundamental de la “sensibilidad” (tener sentidos que son afectados por objetos), y de este modo Marx puede identificar ente objetivo y ente sensible, tener objetos fuera de sí y ser sensible: “Ser sensible, es decir, ser real, es ser objeto de los sentidos, ser objeto sensible, en consecuencia, tener objetos sensibles fuera de sí, tener objetos de su sensibilidad”; y “ser objetivo, natural, sensible, es lo mismo que tener fuera de sí objeto, naturaleza, sentido, o que ser para un tercero objeto, naturaleza, sentido” (p. 161 [194-5]; la segunda identificación añadida aquí será discutida más abajo). Con ello la “sensibilidad” se convierte en Marx en el centro de la fundamentación: “La sensibilidad (véase Feuerbach) debe ser la base de toda ciencia” (p. 123 [152]).

De la derivación que se acaba de realizar se concluye que “sensibilidad” es aquí un concepto ontológico en el seno de la definición esencial del hombre, aun de este lado de todo materialismo y sensualismo. El concepto de sensibilidad asumido aquí por Marx (a través de Feuerbach y Hegel) se retrotrae a la Crítica de la razón pura de Kant. Ahí se sostiene que la sensibilidad es aquel conocimiento humano solo a través del cual nos son dados los objetos. Los objetos solo pueden darse a los hombres en tanto que aquellos los “afecten”; la sensibilidad humana es poder ser

afectado.[396] En cuanto sensibilidad, el conocimiento humano se comporta aceptando, de modo receptivo, pasivo; recibe lo que le es dado, y es remitido a ese ser dado, está necesitado de él. Por cuanto el hombre está definido por la sensibilidad, está "puesto" entre los objetos, al conocer acepta esto presupuesto a él; como ente sensible, es un ente afectado, pasivo, sufriente.

En Feuerbach, al cual se remite Marx expresamente en el pasaje citado, el concepto de sensibilidad tiene originariamente la misma dirección de significado que en Kant; sí, Feuerbach aparece, en primer lugar, cuando frente a Hegel quiere colocar de nuevo la receptividad de la sensibilidad en el punto de partida de la filosofía, casi como un valedor y un defensor del criticismo kantiano contra el "idealismo absoluto". "Ser es algo en lo que participo no solo yo, sino también los otros, sobre todo también el objeto mismo".[397] "Solo a través de los sentidos es dado verdaderamente un objeto y no a través del pensamiento para sí mismo", "no al Yo, sino al No-Yo en mí [...] es dado un objeto; pues solo ahí, donde yo [...] sufro, surge la representación de una actividad que existe fuera de mí, es decir, una objetividad".[398] Este carácter necesitado, sufriente, dependiente y aceptante de lo dado, que se expresa en la sensibilidad del hombre, lo coloca Feuerbach, ampliado a "principio pasivo",[399] en la cumbre de su filosofía, avanzando en esto, no obstante, en una dirección completamente diferente a Kant. La definición del hombre como un ente por antonomasia "sufriente" y "necesitado" es el fundamento originario para el ataque de Feuerbach a Hegel y a su idea de hombre como conciencia por antonomasia creadora y libre: "solo el ente sufriente es el ente necesario. Una existencia carente de necesidades es una existencia superflua [...]. Un ente sin apuro es un ente sin fundamento [...]. Un ente sin sufrimiento es un ente sin esencia. Pero un ente sin sufrimiento no es otra cosa que un ente sin sensibilidad, sin materia".[400]

También en Marx se encuentra precisamente la misma tendencia a recurrir a la sensibilidad: a través de la concepción de la sensibilidad en la esencia del hombre mismo se determina su carácter necesitado y su apuro, su dependencia de una objetividad

presupuesta a él. Y esta tendencia, por su parte, tiene la intención de conseguir la verdadera concreción del hombre natural, objetivo, unido al mundo, frente a la "esencia" absoluta de Hegel, que se pone a sí misma, abstracta y desligada de la "naturalidad" presupuesta. En el mismo sentido que en Feuerbach se sostiene en Marx: el hombre "como ente natural, sensible, objetivo es un ente sufriente, condicionado y limitado" (p. 160 [194]); y: "Ser sensible es ser sufriente. El hombre como ente objetivo sensible es por eso un ente sufriente y en cuanto ser que siente su padecimiento es un ente apasionado" (p. 161 [195]). La pasión del hombre, su actividad y su espontaneidad en sentido propio son retrotraídas al sufrimiento y al carácter necesitado del hombre, en cuanto son afán de un objeto presupuesto, colocado fuera de él: "La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto" (p. 161 [195]):[401] "El hombre rico es, al mismo tiempo, el hombre necesitado de una totalidad de exteriorización vital humana. El hombre en el que su propia realización existe como necesidad interna, como apuro" (p. 123 [153]).

Ahora comprendemos por qué Marx subraya que las "sensaciones, pasiones, etc., del hombre" son "verdaderamente afirmaciones ontológicas del ser (naturaleza)". Del mismo modo que el apuro y el carácter necesitado del hombre, tal como alcanzan expresión en el trabajo alienado, no son solo económicos, tampoco el apuro y el carácter necesitado que aparecen en la sensibilidad son solo relativos al conocimiento. Este apuro y carácter necesitado no afectan en absoluto a algunos modos de comportamiento del hombre, más bien definen todo su ser: son categorías ontológicas (por ello, volveremos de nuevo sobre esto en el tratamiento de los diversos temas de estos Manuscritos).

Esta interpretación detallada del concepto de sensibilidad era necesaria para indicar de nuevo su verdadero significado frente a las toscas tergiversaciones de este concepto, que aún circulan, como base del materialismo; en su formulación de dicho concepto Feuerbach y Marx se encuentran por completo en conflicto con uno de los ámbitos de problemas más decisivos de la "filosofía clásica

alemana". En efecto, precisamente en el concepto de sensibilidad (como objetivación) se realiza en Marx ese giro decisivo desde la filosofía clásica alemana a la teoría de la revolución al introducir Marx la determinación fundamental del ser práctico y social en la definición esencial del hombre. La sensibilidad del hombre es, como "objetividad", objetivación esencialmente práctica y en cuanto práctica es una objetivación esencialmente social.

III

Sabemos por las Tesis sobre Feuerbach que Marx completa su distanciamiento respecto a Feuerbach precisamente con el concepto de praxis humana. Por otro lado, precisamente a través de este concepto (más exactamente: a través del concepto de trabajo) Marx recurre, pasando por encima de Feuerbach, a Hegel: "Lo grandioso de la 'Fenomenología' hegeliana y de su resultado final [...] es [...] que Hegel [...] capta la esencia del trabajo y concibe al hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo" (p. 156 [189-190]). La cosa no es por tanto tan simple que se pueda afirmar que en el camino de Feuerbach a Marx se ha desarrollado una separación continuada respecto de Hegel; más bien en Marx se lleva a cabo de nuevo, en los orígenes de la teoría revolucionaria, una apropiación, sobre una base transformada, de los logros decisivos de Hegel.

Hemos visto que la sensibilidad del hombre significa su estar puesto entre los objetos presupuestos a él y con ello simultáneamente el poseer un mundo objetivo dado, respecto al cual el hombre puede comportarse "universal" y "libremente". Vamos a determinar ahora con más detalle este poseer y comportarse.

En Feuerbach, el tener y el comportarse del hombre permanecen esencialmente como algo teórico, en lo cual se expresa que el comportamiento humano que posee propiamente la realidad es la

“contemplación”.[402] Pues bien, en Marx, dicho sumariamente, el trabajo ocupa el lugar de la contemplación, sin que por ello desaparezca el significado central del comportamiento teórico: tal como vamos a ver, entra en una relación de fundamentación con el trabajo. Ya hemos indicado arriba que Marx concibe el trabajo, más allá de todo significado económico, como la “actividad vital” humana, como la realización en sentido propio del hombre. Tenemos que situar ahora el concepto de trabajo en su conexión interna con la definición del hombre como un ente “natural” y “sensible” (objetivo). Se mostrará cómo en el trabajo se tornan efectivos el apuro y el carácter necesitado, pero también la universalidad y libertad del hombre.

“El hombre es inmediatamente ser natural. Como ser natural y como ser natural vivo está, de una parte, dotado de fuerzas naturales, de fuerzas vitales, es un ser natural activo; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como impulsos; de otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es [...] un ser sufriente, condicionado y limitado; esto es, los objetos de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto objetos independientes de él, pero estos objetos son objetos de su necesidad, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales” (p. 160 [194]). Por lo tanto, los objetos no son primariamente objetos de la contemplación, sino de las necesidades y, en cuanto tales, de las fuerzas, capacidades e impulsos del hombre. Ya se ha indicado que la “necesidad” no debe ser comprendida solo en términos de necesidad física: el hombre está necesitado de la “totalidad de exteriorización vital humana”, necesita, para poder realizarse, de la exteriorización en los objetos presupuestos y contrapuestos a él. Su actividad y su confirmación consisten en la apropiación de una “exterioridad” contrapuesta a él, en su trasladarse a la exterioridad. En el trabajo el hombre supera la mera coseidad de los objetos y los convierte en “sustento”; el hombre imprime en ellos, por así decirlo, la forma de su esencia, los convierte en “su obra y su realidad”. La obra objetiva es la realidad del hombre; tal como él se ha realizado en el objeto del trabajo, así es el hombre. De ahí que Marx pueda decir que en el objeto del trabajo el hombre se vuelve objetivo él

mismo, deviene “para sí”, se contempla a sí mismo como objeto. “El objeto del trabajo es por eso la objetivación de la vida genérica del hombre, pues este se desdobla no solo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en su mundo creado por él” (p. 89 [112]).

Objetivación de la “vida genérica”: pues en el trabajo es activo no el individuo aislado, y la objetividad del trabajo no es la objetividad para el individuo aislado o para una mera pluralidad de individuos —más bien en el trabajo se realiza precisamente la universalidad específica humana—.

Con ello se ha indicado el segundo carácter fundamental de la objetivación: ella es esencialmente actividad “social” y el hombre que se objetiva es esencialmente hombre “social”. El campo objetivo del trabajo es precisamente el campo de la actividad vital común; en y por los objetos del trabajo al hombre se le hace manifiesto el otro en su realidad. Las “formas de relación” originarias, las relaciones esenciales en las que se encuentra un hombre respecto a los otros hombres, se manifiestan en el trato, posesión, deseo, necesidad, disfrute comunes del mundo objetivo. Todo trabajo es trabajo con y para y contra otros, de tal modo que los hombres solo ahora se muestran entre sí y recíprocamente como lo que realmente son.[403] De esta manera, todo objeto sobre el que actúa un hombre en su individualidad es “al mismo tiempo su propia existencia para el otro hombre, la existencia de este y la existencia de este para él” (p. 115 [145]).

Si, de este modo, el mundo objetivo en su totalidad es concebido como “social”, como la realidad objetiva de la sociedad humana y con ello como objetivación humana, entonces también queda definido a través de ello como realidad histórica. El mundo objetivo presupuesto en cada caso al hombre es la realidad de una vida humana acontecida, que, a pesar de ser pasada, está sin embargo presente precisamente en la forma que le ha dado al mundo objetivo. De ahí que una nueva forma del mundo objetivo surja solo sobre la base y en la superación de una forma previa ya existente; el

hombre real y su mundo surgen en ese movimiento que en cada caso supera el pasado en el presente: “la historia es la verdadera historia natural del hombre”, su “acto de nacimiento” (p. 162 [196]), su “producción” a través del propio trabajo (p. 125 [155]). Y en la historia “surge” no solo el hombre, sino también la “naturaleza”, dado que ella no es algo “exterior” separado del ser humano, sino que pertenece a la objetividad del hombre apropiada y superada por él: la “historia universal” es “el devenir de la naturaleza para el hombre” (Ibid. [Ibid.]).

Solo ahora, después de que la totalidad del ser humano ha sido concretizada, a través de la objetivación práctico-histórico-social, como unidad de hombre y naturaleza, se torna comprensible la definición del hombre como un ser genérico “universal” y “libre”. La historia del hombre es al mismo tiempo el acontecer de “toda la naturaleza”; su historia es un “producir y reproducir” toda la naturaleza, un hacer avanzar el ente objetivo mediante la superación reiterada de su forma preexistente. En su comportamiento “universal”[404] respecto a la naturaleza entera, esta no es para él en definitiva su barrera o algo exterior extraño, que lo condiciona como un otro, ella es su manifestación, su confirmación, su actividad: “la exterioridad como sensibilidad que se exterioriza, abierta a la luz y al hombre sensible” (p. 171 [207]).

Queremos ahora resumir de nuevo brevemente las determinaciones reunidas en el concepto del hombre como ente universal y libre. El hombre se “comporta” respecto a sí mismo y los entes, puede superar lo dado y presupuesto a él, apropiárselo y darle de este modo su propia realidad, realizarse a sí mismo en todo. Esta libertad no contradice el apuro y necesidad del hombre expresados al comienzo, sino que se funda en ellos, ya que ella es libertad solo como superación de lo dado y presupuesto. La “actividad vital” del hombre “no es una determinidad con la que el hombre se fusione inmediatamente” como el animal (p. 88 [111]); ella es “actividad libre”, puesto que el hombre puede “diferenciarse” de la determinidad inmediata de su existencia, puede “convertirla en objeto” y superarla; puede convertir su existencia en “medio” (Ibid.

[Ibid.]), darse a sí mismo su realidad, “producir” su objetividad y a sí mismo. En este sentido profundo (y no solo biológico), hay que entender la proposición “el hombre produce al hombre” (pp. 115, 116 [145, 146]): que la vida humana es la vida propiamente “productiva”, la “vida productora de vida” (p. 88 [111]).

Con esto la definición del hombre retorna allí de donde partió: al concepto fundamental de “trabajo”. Ahora se torna claro en qué medida el trabajo fue considerado con razón como categoría ontológica: dado que en la producción, elaboración y apropiación del mundo objetivo el hombre se da su propia realidad, dado que su “comportamiento respecto al objeto” es precisamente “la afirmación de la realidad humana” (p. 118 [148]), el trabajo es la expresión real de la libertad humana. En el trabajo el hombre deviene libre, en el objeto de su trabajo se realiza libremente a sí mismo: “Al hacerse para el hombre en sociedad la realidad objetiva realidad de las fuerzas humanas esenciales, realidad humana y, por ello, realidad de sus propias fuerzas esenciales, se hacen para él todos los objetos objetivación de sí mismo, objetos que afirman y realizan su individualidad, objetos suyos, esto es, él mismo se hace objeto” (p. 119 [149]).

IV

En los párrafos precedentes hemos intentado exponer en su contexto la definición esencial del hombre que está en la base de los Manuscritos económico-filosóficos y mostrarla como el suelo de la crítica de la economía política. Casi parece, a pesar de todas las aseveraciones en contra, como si solo nos moviéramos en el campo de las investigaciones filosóficas y hubiéramos olvidado que de lo que se trata en estos Manuscritos es en cambio de una fundamentación de la teoría de la revolución y, por lo tanto, en definitiva, de la praxis revolucionaria. Pero solo tenemos que mantener el resultado de la interpretación frente a su punto de

partida y nos encontraremos en el lugar donde la crítica filosófica en sí misma se convierte inmediatamente en crítica práctico-revolucionaria.

El hecho del que parten la crítica y la interpretación, a saber, la enajenación y alienación del ser humano que alcanza expresión en la enajenación y alienación del trabajo, es decir, la situación del ser humano en la facticidad histórica del capitalismo, este hecho aparece como la inversión y encubrimiento de lo que la crítica había determinado como la esencia del hombre y del trabajo humano. El trabajo no es "actividad libre", autorrealización universal y libre del hombre, sino su esclavización y desrealización; el trabajador no es el hombre en la totalidad de sus exteriorizaciones vitales, sino un "ser inhumano", un sujeto puramente físico en una actividad "abstracta"; los objetos del trabajo no son exteriorizaciones y confirmaciones de la realidad humana del trabajador, sino cosas extrañas, que pertenecen a alguien diferente al trabajador, "mercancías". Con todo ello, en el trabajo alienado la existencia del hombre no se convierte en un "medio" de su autorrealización, sino, al contrario, el sí mismo del hombre se convierte en un medio de su mera existencia: la pura existencia [Dasein] física del trabajador es la meta, a cuyo servicio es puesta su actividad vital completa. "De esto resulta que el hombre (el trabajador) solo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación, al atavío, etc., y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal" (p. 86 [109]).

Hemos visto que Marx caracteriza esta alienación y desrealización como la "expresión" de una inversión total en el comportamiento del hombre en cuanto hombre: en la relación con el producto del trabajo "como un objeto extraño que lo domina" y al mismo tiempo en la relación del trabajador con su propia actividad "como una actividad extraña, que no le pertenece" (Ibid. [109-110]). Ahora bien, esta cosificación no es algo restringido al trabajador (aunque ella repercute en él de manera única), ella afecta también al "no trabajador", al capitalista. La "dominación de la materia muerta sobre

los hombres” se muestra en el capitalista en la condición de la propiedad privada, en su modo de tener, poseer: se trata realmente de un estar poseído, de un ser tenido, de una servidumbre al servicio de la posesión. Él no posee su propiedad como campo para su autorrealización y actividad, sino como mero capital: “La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto solo es nuestro cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, utilizado por nosotros. [...] la vida a la que sirven como medios (esa realización de la posesión; H. M.) es la vida de la propiedad privada, el trabajo y la capitalización” (p. 118 [148]). (Volveremos luego sobre la definición de la “verdadera propiedad” que está en la base de esta caracterización del “falso” tener).

Cuando la facticidad histórica muestra de esta manera la total inversión del entero estado de cosas proporcionado por la definición esencial del hombre, ¿no se muestra con ello esa definición esencial como insostenible y carente de sentido, como una mera abstracción idealista, una violación de la realidad histórica? Conocemos la dura burla con la que Marx aniquiló en La ideología alemana, es decir, apenas un año después de estos Manuscritos, la cháchara de los hegelianos, de Stirner, de los “verdaderos socialistas” sobre la esencia, sobre el hombre, etc. ¿Ha caído Marx mismo con su definición esencial del hombre en tal cháchara? ¿O se produce entre nuestros Manuscritos y La ideología alemana un cambio radical en la concepción fundamental marxiana?

Existe de hecho un cambio, aunque no en la concepción fundamental. Hay que subrayar siempre de nuevo que Marx, en la fundamentación de la teoría revolucionaria, lucha en diversos frentes: por un lado, contra el pseudo-idealismo de la escuela hegeliana y, por otro, contra la cosificación de la economía política burguesa, a lo que se añade la lucha contra Feuerbach y el pseudomaterialismo. Dependiendo de la dirección del ataque y de la defensa varían también el sentido y el objetivo de la lucha; aquí, donde sobre todo se dirige contra la cosificación de la economía

política, que malinterpreta una determinada facticidad histórica como legalidad “eterna” e inflexible de supuestos “estados de cosas esenciales”, Marx presenta esta facticidad en su oposición a la esencia real del hombre y, a través de ello, ofrece precisamente su verdad al captarla en conexión con la historia real del hombre y al revelar la necesidad de su sobrepasamiento.

Pero más decisivo aún que el giro dado a través del cambio de frentes es lo siguiente. La contraposición de esencia y facticidad, de las determinaciones “del” hombre y su situación histórica concreta respectiva subestima completamente la nueva posición que ha alcanzado Marx con el enfoque de su investigación. Para Marx, esencia y facticidad, situación de la historia esencial y de la historia fáctica no son regiones o niveles independientes entre sí, separados: la historicidad del hombre es asumida en su definición esencial. Ya no se trata de una esencia humana abstracta, que persevera indiferentemente a través de la historia concreta, sino de una esencia determinable en la historia y solo en la historia (¡de manera que es algo completamente diferente si Marx habla de “esencia del hombre” o si lo hacen Bruno Bauer, Stirner y Feuerbach!).[405] Que, a pesar de ello o precisamente por ello, de lo que se trata en toda praxis histórica del hombre es siempre del hombre mismo es para Marx, que crece en la confrontación directa con la filosofía alemana más viva, una evidencia indiscutible (del mismo modo que para sus epígonos lo contrario parece haberse convertido en evidente). En el duro combate de Marx contra la filosofía alemana en decadencia vive todavía un impulso filosófico, que solo una completa ignorancia puede malinterpretar como una voluntad de destrucción.

Sin embargo, con el reconocimiento de la historicidad del ser humano no se efectúa en absoluto una identificación de la historia esencial del hombre con su historia fáctica. Ya hemos visto que el hombre nunca es inmediatamente “uno con su actividad vital”, sino que se “diferencia” de ella, se “comporta” respecto a ella. En el hombre esencia y existencia se separan entre sí: su existencia es un “medio” para la realización de su esencia o —en la alienación— su

esencia es un medio para su mera existencia física (p. 88 [112]). Si de este modo esencia y existencia se separan entre sí y la unificación de ambas como realización fáctica es la tarea propiamente libre de la praxis humana, entonces, donde la facticidad ha progresado hasta la completa inversión de la esencia humana, la superación radical de esa facticidad es la tarea por antonomasia. Justamente, la mirada fija puesta en la esencia del hombre se convierte en el impulso implacable de la fundamentación de la revolución radical: en la situación fáctica del capitalismo no se trata solo de una crisis económica o política, sino justamente de una catástrofe del ser humano —esta comprensión condena desde el principio al fracaso toda reforma meramente económica o política, y exige incondicionalmente la catastrófica superación de la situación fáctica mediante la revolución total—. Solo sobre fundamentos asegurados de esta manera, cuya solidez no puede ser conmovida por ningún argumento de carácter únicamente económico o político, surge la pregunta por las condiciones históricas y los portadores de la revolución: la teoría de la lucha de clases y de la dictadura del proletariado. Toda crítica que se ocupe solo de esta teoría sin confrontarse con su verdadero fundamento no alcanzará su objeto.

Vamos a considerar ahora qué aportan los Manuscritos a la preparación de una teoría positiva de la revolución, cómo tratan la superación real de la cosificación, la superación del trabajo enajenado y de la propiedad privada. Con ello nuestra consideración se limita de nuevo a los contenidos fundamentales que alcanzan expresión en los componentes económicos y políticos. A esa teoría positiva de la revolución pertenece también —tal como se mostrará aún— la investigación del origen de la cosificación: la investigación en torno a la condición histórica y al surgimiento de la propiedad privada. Por lo tanto, hay que responder a continuación sobre todo a dos preguntas: 1) ¿cómo caracteriza Marx la superación efectiva de la propiedad privada, es decir, la situación del ser humano tras la revolución total?; 2) ¿cómo trata Marx el problema del origen de la propiedad privada, el surgimiento y desarrollo de la cosificación? Marx mismo ha planteado expresamente estas preguntas; su

respuesta se encuentra esencialmente en las páginas 90-91 y 114-121 [114-117 y 143-151].

La total alienación y desrealización del hombre fue retrotraída a la enajenación del trabajo. La propiedad privada se había revelado en el análisis como el modo en que el trabajo enajenado “tiene que expresarse y exponerse en la realidad” (p. 90 [114]), como la “realización de esa enajenación” (nos ocuparemos luego de la estrecha vinculación entre trabajo enajenado y propiedad privada). Puesto que la superación de la enajenación, si es una superación real (y no solo una superación “abstracta”, teórica), debe superar la figura real de la enajenación, su “realización”, por lo tanto “todo el movimiento revolucionario encuentra su base, tanto empírica como teórica, en el movimiento de la propiedad privada, justamente en la economía” (p. 114 [144]).

Ya por esta conexión con el trabajo enajenado, la propiedad privada es más que una categoría económica particular; este excedente en el concepto de propiedad privada es puesto de manifiesto de manera enérgica por Marx: la “propiedad privada material, inmediatamente sensible, es la expresión material y sensible de la vida humana alienada. Su movimiento —la producción y el consumo — es la manifestación sensible del movimiento de toda la producción pasada, es decir, de la realización o realidad del hombre” (pp. 114 y ss. [144]). El hecho de que la “producción”, cuya “manifestación” es el movimiento de la propiedad privada, no es precisamente la producción económica, sino el acontecer productor-de-sí-mismo (en el sentido interpretado arriba) de la vida humana completa, es subrayado expresamente por Marx mediante el clarificador añadido: “es decir, de la realización [...] del hombre”. A continuación se determina con más detalle en qué medida la propiedad privada expresa el movimiento de la vida humana alienada: “Comoquiera que la propiedad privada es solo la expresión sensible del hecho de que el hombre se hace objetivo para sí y, al mismo tiempo, se convierte más bien en un objeto extraño e inhumano, del hecho de que su exteriorización vital es su enajenación vital y su realización es su desrealización, [...] así la

superación positiva de la propiedad privada" es precisamente más que una superación económica, a saber, es la "apropiación" positiva de la realidad humana completa (pp. 117 y ss. [147]). La propiedad privada es la expresión real de cómo el hombre alienado se objetiva, de cómo se "produce" a sí mismo y a su mundo objetivo y se realiza en él. Es, por lo tanto, la realización de todo un comportamiento humano, y no acaso una "situación" objetiva exterior al hombre,[406] o "solo una esencia objetiva" (p. 107 [136]).

Pero si, de esta manera, en la propiedad privada se ha realizado un comportamiento alienado y desrealizado, entonces la propiedad privada misma tiene que representar solo la forma alienada y desrealizada de un comportamiento humano verdadero y esencial. Tiene que haber, por lo tanto, dos "formas" reales de propiedad: una alienada y otra verdadera, una propiedad privada y una "propiedad verdaderamente humana" (p. 93 [118]).[407] Tiene que haber una "propiedad" correspondiente a la esencia del hombre, y el comunismo positivo, lejos de significar la simple abolición de toda propiedad, será precisamente el restablecimiento de esa propiedad verdaderamente humana.

Ahora bien, ¿cómo hay que "determinar la esencia general de la propiedad privada, evidenciada como resultado del trabajo alienado, en su relación con la propiedad verdaderamente humana y social"? (p. 93 [118]). Con la respuesta a esta pregunta tiene que volverse claro al mismo tiempo el sentido y la meta de la superación positiva de la propiedad privada. "El sentido de la propiedad privada —desembarazada de su alienación— es la existencia de los objetos esenciales para el hombre, tanto en calidad de objeto de goce como de objeto de actividad" (p. 145 [177]).

Esta es la definición positiva más general de la verdadera propiedad: la existencia y disponibilidad de todos los objetos que el hombre necesita para la libre realización de su esencia. Esta existencia y disponibilidad se realiza como propiedad —lo cual no es evidente en absoluto, sino que se funda en que el hombre no tiene simple e inmediatamente lo que necesita, sino que solo posee

realmente los objetos cuando se los ha apropiado—. De esta manera, el sentido del trabajo es proporcionarle al hombre, elaborados para su apropiación, los objetos con los que constituir el mundo de su autorrealización y autoactividad libres. La esencia de la propiedad consiste en la "apropiación"; una determinada forma de la apropiación y de la realización apropiadora funda la condición de la propiedad, y no, en cambio, un mero tener y poseer. El nuevo concepto de apropiación y de propiedad que sirve aquí de base será determinado ahora con más precisión.

Hemos visto cómo la propiedad privada consiste en una forma falsa de tener y poseer objetos. En la situación de la propiedad privada, un objeto es entonces "propiedad" cuando puede ser "usado", y este uso consiste o bien en un consumo inmediato del objeto o en su posibilidad de ser capitalizado. La "actividad vital" se encuentra al servicio de la propiedad, en lugar de que la propiedad se encuentre al servicio de la libre actividad vital; no estamos ante una apropiación de la "realidad" del hombre, sino de objetos en cuanto cosas (bienes y mercancías), y aun esta apropiación es también "unilateral": se restringe a los comportamientos físicos del hombre y a objetos inmediatamente "disfrutables" y capitalizables. Frente a ello, la "propiedad verdaderamente humana" se caracteriza por su verdadera apropiación: "la apropiación sensible por y para el hombre de la esencia y de la vida humanas, de las obras humanas, no ha de ser concebida solo en el sentido del goce inmediato, exclusivo, en el sentido de la posesión, del tener. El hombre se apropia su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total". Esta apropiación universal es caracterizada con más detalle a continuación: "Cada una de sus relaciones humanas con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad [...], son, en su comportamiento objetivo, en su comportamiento hacia el objeto, la apropiación de este" (p. 118 [147-8]).

Más allá de todas las relaciones económicas y jurídicas, la apropiación que constituye la propiedad se convierte de esta manera en una categoría que comprende la relación libre y universal

del hombre respecto al mundo objetivo: el comportamiento respecto al objeto que se convierte en objeto propio es un comportamiento “total”, “que emancipa” todos los sentidos humanos; el hombre completo se siente en el mundo objetivo completo, en cuanto “su obra y su realidad”, en su casa; con la superación económica y jurídica de la propiedad privada no acaba sino que comienza la revolución comunista. Esta apropiación universal y libre es trabajo porque, tal como hemos visto, el comportamiento específicamente humano respecto al objeto es un comportamiento que crea, coloca, da forma, pero el trabajo ya no como actividad enajenada y cosificada, sino como autorrealización y exteriorización universales.

Con ello se quiebra la cosificación inhumana allí donde se había hecho fuerte de modo más profundo y peligroso: en el concepto de propiedad. Entonces, el hombre no se “pierde” ya en el mundo objetivo, su objetivación ya no es entonces cosificación cuando los objetos dejan de ser tenidos y poseídos “unilateralmente” y siguen siendo la obra y la realidad de aquel que los ha “producido” y realizado y se ha “producido” y realizado a sí mismo en ellos. Pero el que se ha realizado en ellos no es el individuo aislado o una pluralidad abstracta de individuos, sino el hombre social, el hombre en cuanto social. El retorno del hombre a su verdadera propiedad es el retorno a su ser social, la liberación de la sociedad.

V

“Únicamente cuando el objeto es para el hombre objeto humano u hombre objetivo, deja de perderse el hombre en su objeto. Esto solo es posible cuando el objeto se convierte para él en objeto social y él mismo se convierte en ser social y la sociedad, a través de ese objeto, se convierte para él en ser” (p. 119 [149]). Por lo tanto, la ruptura de la cosificación que se acaba de esbozar se realiza bajo dos condiciones: las relaciones objetivas deben convertirse en relaciones humanas, es decir, sociales, y deben ser reconocidas y

conservadas en la conciencia como tal tipo de relaciones. Entre estas dos condiciones existe una relación de fundamentación, de manera que las relaciones objetivas solo pueden convertirse en relaciones humano-sociales cuando se vuelven conscientes para los hombres en cuanto tales, en un conocimiento de sí mismo y del objeto por parte del hombre. Con ello nos topamos de nuevo con el papel central que juega un determinado conocimiento (un "devenir-para-sí" del hombre) dentro de la fundamentación de la teoría marxiana. ¿En qué medida puede convertirse un conocimiento, el conocimiento de la objetivación en cuanto social, en la verdadera palanca para la superación de toda cosificación?

Sabemos que la objetivación es esencialmente una actividad social, que el hombre se reconoce como ser social precisamente en sus objetos y en el trabajo sobre ellos. La comprensión de la objetivación que quiebra la cosificación es la comprensión de la sociedad como sujeto de la objetivación. Pues "la sociedad" no existe como un sujeto fuera de los individuos; Marx avisa expresamente respecto a convertir a la sociedad en una magnitud independiente frente a los individuos: "Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la 'sociedad' una abstracción frente al individuo. El individuo es el ser social. Su exteriorización vital (aunque no aparezca en la forma inmediata de una exteriorización vital comunitaria, cumplida en unión de otros) es así una exteriorización y afirmación de la vida social" (p. 117 [146]).

El conocimiento de la objetivación significa, por consiguiente, el conocimiento de cómo y a través de qué medios el hombre y su mundo objetivo en cuanto relaciones sociales se han convertido en lo que son, significa el conocimiento de la situación histórico-social del hombre. Este conocimiento no es ningún conocimiento meramente teórico, ninguna contemplación tolerante carente de compromiso, sino "praxis": superación de lo existente como "medio" de la libre autorrealización.

Con ello queda también dicho que el conocimiento capaz de proporcionar la tarea en ningún caso es accesible a todos y cada

uno; solo resulta cognoscible por aquellos que reciben efectivamente tal conocimiento por la situación histórico-social (no podemos tratar aquí cómo en la situación analizada por Marx el proletariado se convierte en portador de este conocimiento; el contexto está expuesto muy concisamente en la conclusión de la "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel"). No se trata de "la" tarea "del" hombre, sino de una determinada tarea histórica en una determinada situación histórica. Por ello es necesario "que la superación de la alienación parta siempre de la forma de alienación que constituye el poder dominante" (p. 134 [164]). En cuanto depende de las condiciones que le son fijadas por la historia, la praxis de la superación debe alumbrar y apropiarse tales condiciones para poder ser superación real efectiva. El conocimiento de la objetivación, como conocimiento de la situación histórico-social del hombre, al alumbrar las condiciones históricas de esa situación, recibe la fuerza y concreción prácticas mediante las que puede convertirse en palanca de la revolución. Ahora comprendemos también en qué medida la cuestión del origen de la alienación, el conocimiento del origen de la propiedad privada, tiene que ser un componente de la teoría positiva de la revolución.

En el tratamiento de la cuestión del origen de la propiedad privada se muestra el nuevo "método", que abre nuevos caminos, de la teoría marxiana. Una convicción fundamental de Marx es que el hombre consciente de su historia no puede caer en ninguna situación que no haya creado él mismo, y que solo él mismo puede liberarse de cada situación. Esta convicción fundamental ya ha alcanzado expresión en el concepto de libertad de los Manuscritos; en la frase sobre la liberación de la clase trabajadora, que solo puede ser obra de la clase trabajadora misma, tal convicción resuena claramente a través de la fundamentación económica; ella supone una "contradicción" respecto al materialismo histórico solo cuando este es falseado como materialismo vulgar. Si las relaciones de producción se han convertido en una "atadura", en un poder extraño que determina a los hombres, ello ocurre solo porque el hombre mismo en ningún caso se ha enajenado de su poder sobre las relaciones de producción mismas. Esto vale también cuando se

conciben las relaciones de producción como condicionadas primariamente por las fuerzas productivas “naturales” que se encuentran en cada caso (por ejemplo, condiciones climáticas y geográficas, composición del suelo, materias primas), pues en ello se prescinde de que todo lo encontrado está ya siempre en una determinada forma histórica transmitida, es decir, incorporado en determinadas “formas de circulación” humanas-sociales. Pues la posición del hombre dada por tales fuerzas productivas encontradas solo se convierte en una situación histórico-social debido a que el hombre “reacciona” a lo encontrado: mediante el modo en que se lo apropia. En realidad, las relaciones de producción cosificadas en poderes extraños y determinantes son siempre objetivaciones de determinados modos de comportamiento del hombre social, y la revocación de la alienación expresada en esas relaciones de producción solo puede ser total y efectiva cuando puede fundamentar la revolución económica en ese comportamiento. De esta manera, la pregunta por el origen de la propiedad privada se convierte en la pregunta por el comportamiento en el que el hombre se ha enajenado a sí mismo respecto de la propiedad: “Ahora nos preguntamos: ¿cómo llega el hombre a enajenar su trabajo? ¿Cómo se fundamenta esta alienación en la esencia de la evolución humana?”. Y con la conciencia del significado decisivo de este nuevo problema, añade Marx: “Tenemos ya mucho ganado para la solución de este problema al haber transformado la cuestión del origen de la propiedad privada en la cuestión de la relación del trabajo enajenado con el proceso evolutivo de la humanidad. Pues cuando se habla de propiedad privada se cree tener que habérselas con una cosa fuera del hombre. Cuando se habla de trabajo nos la tenemos que haber inmediatamente con el hombre mismo. Esta nueva formulación de la pregunta es ya incluso su solución” (p. 93 [118]).

La respuesta completa a esta pregunta no aparece en los Manuscritos económico-filosóficos; su elaboración se lleva a cabo en la posterior Crítica de la economía política. Pero lo que en relación con esto se encuentra en los Manuscritos económico-filosóficos es la indicación, fundamentada en la definición esencial

del hombre, de que la objetivación lleva ya en sí la tendencia a la cosificación, de que el trabajo lleva ya en sí la tendencia a la enajenación y de que, por lo tanto, la cosificación y la enajenación no son hechos históricos meramente casuales. Y en conexión con esto se muestra también cómo el trabajador mismo "produce" mediante su enajenación al no trabajador y, con ello, la dominación de la propiedad privada (pp. 90-91 [114-116]), y cómo, por lo tanto, él mismo tiene en su mano su destino no solo en la liberación, sino ya en el origen de la alienación.

Marx realiza la caracterización de la alienación como autoalienación señalando la verdadera aportación de la Fenomenología hegeliana: "La relación real, activa, del hombre consigo mismo como ser genérico [...] solo es posible merced a que él realmente exterioriza todas sus fuerzas genéricas [...] y se comporta frente a ellas como frente a objetos, lo que a su vez solo es posible de entrada en la forma de la alienación" (p. 156 [190]; subrayado mío).

En vano buscaremos en este pasaje una aclaración de por qué en principio esto es solo posible en la forma de la alienación, y tal aclaración es, en sentido estricto, también imposible, pues aquí nos encontramos ante un estado de cosas que se funda en el hombre —en cuanto un ser "objetivo"— y solo como tal puede ser mostrado. Se trata del "carácter necesitado" del hombre —ya interpretado arriba— respecto de lo exterior a él, respecto de objetos "que no pertenecen a su esencia y que lo dominan", en relación con los cuales tiene que comportarse como con objetos exteriores, a pesar de que ellos solo son objetos efectivos por él y para él. En principio, los objetos salen al encuentro inmediatamente como exteriores, extraños, y solo se convierten también en objetos humanos, en objetivación del hombre, en la apropiación consciente sociohistórica. La exteriorización del hombre tiende por lo tanto en primer lugar a la enajenación, su objetivación tiende a la cosificación, de manera que su realidad universal y libre solo es posible como "negación de la negación": como superación de una enajenación, como retorno desde una alienación.

Después de que la posibilidad del trabajo enajenado ha sido fundamentada en la esencia del hombre, la exposición filosófica ha alcanzado su límite y es asunto del análisis económico-histórico descubrir el origen real de la enajenación. Como es sabido, el punto de partida de ese análisis es para Marx la división del trabajo (cf., por ejemplo, p. 139 [169]); no podemos ocuparnos aquí de esto con detalle y solo vamos a considerar cómo Marx muestra que ya con la enajenación del trabajo el trabajador mismo "produce" el dominio del capitalista y con ello de la propiedad privada. En la cumbre de este análisis se encuentra la frase: "Toda autoalienación del hombre respecto de sí mismo y de la naturaleza aparece en la relación que él mantiene entre él, la naturaleza y los otros hombres distintos de él" (p. 91 [115]; subrayado mío). El contexto en que se encuentra esta frase ya lo conocemos: el comportamiento del hombre respecto al objeto de su trabajo es directamente su comportamiento respecto a los demás hombres, con los cuales tiene esos objetos y a sí mismo en cuanto sociales. Por lo tanto, si el trabajador, en la autoenajenación de su trabajo, tiene el objeto como algo extraño, que lo domina y no le pertenece, entonces tal objeto no se encuentra nunca frente a él como algo aislado, como no apropiado por nadie, en cierto modo como las cosas extrahumanas, sino que "si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto solo es posible porque pertenece a otro hombre que no es el trabajador" (p. 90 [114]). Con la enajenación del trabajo el trabajador se encuentra ya directamente como "siervo" al servicio de un "señor": "Si él, pues, se relaciona con el producto de su trabajo [...] como con un objeto [...] extraño, se está relacionando con él de forma que otro hombre [...] extraño a él es el dueño de este objeto. Si él se relaciona con su actividad como con una actividad no libre, se está relacionando con ella como con la actividad al servicio de otro, bajo las órdenes, la compulsión y el yugo de otro" (pp. 90 y ss. [115]).

No es que primero haya un "señor" que someta a otro, lo enajene de su trabajo, convirtiéndolo en mero trabajador y convirtiéndose a sí mismo en no trabajador; pero tampoco se trata de que la relación de señor y siervo sea la simple consecuencia de la enajenación del

trabajo, sino que la enajenación del trabajo es ya en sí misma, en cuanto alienación de la propia actividad y de su objeto, la relación de trabajador y no trabajador, señor y siervo.

Estas diferenciaciones parecen secundarias y de hecho pierden de nuevo importancia en los análisis posteriores puramente económicos; a pesar de ello, en el contexto de los Manuscritos deben ser resaltadas expresamente porque pertenecen a la confrontación decisiva de Marx con Hegel. No es que dominio y servidumbre sean aquí conceptos para determinadas formas de circulación (precapitalistas o del capitalismo en sus comienzos), más bien designan de modo completamente general la situación social del hombre en la relación del trabajo enajenado. Y con tal significado nos retrotraen a las categorías ontológicas “dominio y servidumbre”, tal como Hegel las desarrolló en la Fenomenología.[408] No podemos discutir aquí cómo caracteriza Marx ulteriormente la relación de dominio y servidumbre; solo destacamos una importante afirmación: “todo lo que en el trabajador aparece como actividad de la enajenación, de la alienación, aparece en el no trabajador como estado de la enajenación, de la alienación” (p. 94 [119]).

Sabemos que la superación de la alienación (en la que se encuentran, aunque no del mismo modo, el señor y el siervo) solo puede basarse en la ruptura de la cosificación, es decir, en el conocimiento práctico de la actividad objetivadora en su situación histórico-social. Ahora bien, puesto que solo en el trabajo y en los objetos de su trabajo puede llegar el hombre al conocimiento efectivo de sí mismo, de los otros y del mundo objetivo en su situación histórico-social, dicho conocimiento resulta vedado al señor en cuanto no trabajador. Puesto que lo que es actividad humana determinada se le aparece a este como estado cósico-objetivo, el trabajador le lleva en cierto modo una ventaja que no puede recuperar: él es el verdadero factor de la superación; la ruptura de la cosificación solo puede ser su obra. El señor solo puede conseguir el conocimiento que realiza tal ruptura cuando se convierte en trabajador, pero esto significa: cuando supera su propia esencia.

Sea cual sea el punto de acceso que se adopte o la dirección que se siga, la teoría que surge a partir de la crítica y fundamentación filosóficas de la economía política se muestra como una teoría práctica, como una teoría cuyo sentido inmanente (promovido por el carácter de su objeto) es una determinada praxis; solo una determinada praxis puede resolver las tareas más propias de esta teoría. “Se ve cómo la solución de las oposiciones teóricas mismas solo es posible de modo práctico, solo es posible mediante la energía práctica del hombre, y que, por ello, esta solución no es, en modo alguno, tarea exclusiva del conocimiento, sino una verdadera tarea vital que la filosofía no pudo resolver precisamente porque la entendía únicamente como tarea teórica” (p. 121 [151]). Podríamos completar esta proposición diciendo: la filosofía solo puede resolverla cuando la conciba como tarea práctica, por lo tanto: cuando se “supera” a sí misma en cuanto filosofía solo-teórica; pero esto significa de nuevo: solamente cuando se “realiza” propiamente como filosofía.

La teoría práctica que resuelve esta tarea, dado que coloca en el centro al hombre como ser histórico-social, es denominada por Marx “humanismo real”, y él lo identifica con el “naturalismo”, dado que comprende en su realización la unidad de hombre y naturaleza: el “carácter natural del hombre” y el “carácter humano de la naturaleza”. Si este humanismo real concebido por Marx como fundamento de su teoría no corresponde a lo que generalmente se entiende por “materialismo” marxiano, entonces tal contradicción debe ser entendida en el sentido de Marx: “Vemos aquí cómo el naturalismo realizado, o humanismo, se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos” (p. 160 [194]).

VI

Tenemos que realizar todavía una breve exposición de la crítica de Marx a Hegel, pensada en su momento como conclusión del conjunto de los Manuscritos. Nos podemos contentar aquí con una simple exposición porque ya nos hemos ocupado en el contexto de nuestra interpretación de la crítica de la economía política de la formulación marxiana de los fundamentos positivos de la crítica a Hegel (la caracterización del hombre como un ser "objetivo", histórico-social, práctico).

Marx comienza señalando la necesidad de confrontarse con una pregunta aún por contestar: "¿en qué situación nos encontramos ahora frente a la dialéctica hegeliana?" (p. 150 [182]). Esta pregunta, planteada al final de la crítica positiva de la economía política y de la fundamentación de la teoría revolucionaria, muestra lo consciente que era Marx de estar trabajando directamente en un ámbito de problemas alumbrado por Hegel y cómo sintió este hecho —en contraposición a casi todos los hegelianos y a casi todos sus seguidores posteriores— como un compromiso científico-filosófico respecto a Hegel. Tras despachar brevemente a Bruno Bauer, Strauß, etc., cuya "crítica crítica" se convierte, en virtud de una confrontación tal con Hegel, en algo simplemente superfluo, Marx se posiciona respecto a Feuerbach: "es el único que tiene respecto de la dialéctica hegeliana una actitud seria, crítica, y el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno" (p. 151 [184]). Marx refiere tres de tales "descubrimientos": 1) Feuerbach ha reconocido que la filosofía (es decir, la filosofía puramente especulativa de Hegel) es una "forma y modo de existencia de la alienación del ser humano", 2) ha fundado el "verdadero materialismo", al hacer de "la relación social del hombre con el hombre" el principio fundamental de su teoría, y 3) precisamente mediante este principio contrapuso a la mera "negación de la negación" de Hegel, la cual no sobrepasa la negatividad, lo "positivo que se fundamenta a sí mismo" (pp. 151 y ss. [184]). Con ello Marx articula simultáneamente las tres tendencias fundamentales de su crítica a Hegel, que vamos a considerar a continuación.

“Hay que comenzar con la Fenomenología hegeliana, fuente verdadera y secreto de la filosofía hegeliana” (p. 153 [185]). Desde el principio, Marx afronta la filosofía hegeliana allí donde su origen se encuentra todavía no encubierto: en la Fenomenología. Aunque en virtud del comienzo de la crítica podía parecer todavía como si se tratara realmente solo de una crítica de lo que habitualmente se considera como “dialéctica” de Hegel, ahora se muestra que lo que Marx critica como dialéctica son los fundamentos y los “contenidos” en sentido propio de la filosofía hegeliana y no su (presunto) “método”. Y, al criticar, Marx pone de relieve simultáneamente lo positivo, los grandes descubrimientos de Hegel, es decir, solo porque para Marx existen en Hegel descubrimientos realmente positivos, sobre cuya base puede y debe continuar trabajando, solo por ello, según él, puede y debe convertirse la filosofía de Hegel en objeto de la crítica. Comencemos por la parte negativa de la crítica, el listado de Marx de los “errores” de Hegel, para poner de relieve entonces lo positivo de eso negativo, de manera que los errores se muestren como desaciertos respecto de estados de cosas verdaderos y auténticos.

En la Fenomenología, Hegel ofrece la “expresión especulativa” del movimiento de la historia de la “esencia humana”, pero no de su historia real, sino solo de la “historia de su surgimiento” (p. 153 [185]). Es decir, ofrece la historia esencial del hombre, solo en la cual el hombre llega a ser lo que es, una historia que en cierto modo ya siempre ha acontecido cuando acontece la historia efectiva del hombre. Ya con esta caracterización general Marx ha comprendido el sentido de la Fenomenología de manera más profunda y acertada que la mayoría de los intérpretes de Hegel. Y ahora, ubicado justamente en el centro de la problemática propia de Hegel, Marx pasa a la crítica: esta esencia del hombre, cuya historia Hegel describe filosóficamente, se pierde ya con el punto de partida, puesto que Hegel solo la concibe desde el comienzo como “autoconciencia” abstracta (“pensamiento”, “espíritu”) y por ello pasa por alto su verdadera plenitud concreta: “La esencia humana, el hombre, equivale para Hegel a autoconciencia” (p. 158 [191]); la historia del ser humano se desenvuelve como mera historia de la

autoconciencia, incluso como historia en la autoconciencia. Marx había destacado la “objetividad” del hombre, su “objetivación” esencial, como decisiva para la definición esencial del hombre y la había puesto en el centro de su fundamentación: es precisamente esto lo que Hegel, de manera funesta, invierte alterando su sentido. El objeto (es decir, la objetividad como tal) es en Hegel solo objeto para la conciencia, en el sentido preciso de que la conciencia es la “verdad” del objeto y este es solo la negatividad de la conciencia: es “puesto” (creado, producido) por la conciencia misma como su enajenación y alienación, tiene que ser “superado” de nuevo también por la conciencia y ser “retomado” en la conciencia. El objeto es, por tanto, según su ser una mera negatividad, una nulidad (p. 162 [196]), mero objeto del pensamiento abstracto, pues en Hegel la autoconciencia es reducida al pensamiento abstracto. “La cuestión fundamental es que el objeto de la conciencia no es otra cosa que la autoconciencia, o que el objeto no es sino la autoconciencia objetivada, la autoconciencia como objeto [...]. Importa, pues, sobrepasar el objeto de la conciencia. La objetividad como tal es una relación alienada del hombre, una relación que no corresponde a la esencia humana” (p. 157 [191]). Para Marx, sin embargo, la objetividad era precisamente esa relación humana en la cual únicamente el hombre puede llegar a la autorrealización y a la autoactividad, a saber, como objetividad “real efectiva”, como “obra” del trabajo humano, en ningún caso como objeto de la conciencia abstracta. Desde esta perspectiva puede decir Marx que Hegel pone al hombre como “un ente no objetivo, espiritual” (p. 157 [191]). Este ente, que solo está “consigo mismo” propiamente en la negatividad autopuesta de su sí mismo, en su “ser-otro en cuanto tal” y jamás en los objetos reales —un ente tal es en definitiva un ente “no objetivo” y “un ente no objetivo es un no ser, un absurdo” (p. 161 [195]).

Pero con ello la Fenomenología es convertida también en objeto de la crítica en cuanto quiere ofrecer el movimiento de la historia de la esencia humana. Por cuanto esta esencia, cuya historia acontece, es un “no ser”, esa historia misma tiene que ser también en sentido preciso “inesencial”. Marx ve el descubrimiento de Hegel del movimiento de la historia del hombre en el movimiento de

“autoobjetivación como autoenajenación y autoalienación” (p. 167 [202]) y de “superación” (apropiación) de esa alienación, tal como se repite de múltiples formas a lo largo de la Fenomenología. Pero la objetivación es solo aparente, “abstracta y formal”, puesto que el objeto “solo es la apariencia de un objeto” y la conciencia que se objetiva permanece consigo misma en esa aparente enajenación (pp. 163 y ss. [197]). Como la alienación misma, también su superación es solo una apariencia: permanece en la enajenación. Las formas de estar alienado el hombre no son formas de la vida real alienada, sino solo de la conciencia, del saber: lo que es considerado y superado como objetivaciones humanas “no son la religión, el Estado o la naturaleza reales, sino la religión como objeto del saber, es decir, la dogmática, y así también la jurisprudencia, la ciencia del Estado, la ciencia natural” (p. 166 [200]). Porque solo resultan superadas objetivaciones “pensadas” y en ningún caso “reales”, porque por lo tanto “este superar pensante [...] conserva su objeto en la realidad”, puede decir Marx que toda la Fenomenología, incluso todo el sistema hegeliano, en la medida en que está fundado en la Fenomenología, permanece en el interior de la alienación. Esto tiene efectos en la totalidad del sistema hegeliano, por ejemplo en el hecho de que la “naturaleza” no sea concebida como la “sensibilidad que se exterioriza” del hombre en su unidad, conforme a su ser, con los hombres, en su “humanidad”, sino como una exterioridad “en el sentido de la enajenación, de una falta, de una imperfección que no debía ser”, como una “nada” (p. 171 [206-7]).

No entramos aquí en los demás momentos de la crítica negativa, pues ya son conocidos a partir de la Crítica de la filosofía hegeliana del derecho: por ejemplo, la absolutización del espíritu, la hipostatización de un sujeto absoluto en cuanto portador del proceso histórico, la inversión de sujeto y predicado (p. 168 [202]), etc. Hay que retener que todos esos “errores” son considerados por Marx como “desaciertos” respecto de un estado de cosas auténtico. Cuando Hegel pone la esencia humana como un “no ser”, este es el no ser de una esencia real y por lo tanto un auténtico no ser; cuando “solo encuentra la expresión abstracta, lógica, especulativa para el movimiento de la historia” (pp. 152 y ss. [185]), esto es sin embargo

expresión del movimiento de la historia real; cuando describe la objetivación y la alienación en sus formas abstractas, ha visto en cambio la objetivación y la alienación como movimientos esenciales de la historia humana. El centro de gravedad de la crítica marxiana a Hegel reside en su parte positiva, a la que pasamos ahora.

“Lo grandioso de la Fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esa enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe al hombre objetivo [...] como resultado de su propio trabajo” (p. 156 [189-190]). El significado completo de la interpretación que Marx realiza aquí de la Fenomenología solo puede comprenderse mediante una aclaración de la problemática central de la obra de Hegel, a lo que naturalmente tenemos que renunciar aquí; solo entonces puede volverse claro también con qué enorme seguridad ha aferrado Marx, atravesando todas las interpretaciones encubridoras y obstaculizadoras (las cuales comienzan ya en la obra misma de Hegel), los estrados más originarios de los problemas alumbrados por primera vez en la filosofía moderna en la Fenomenología.

En la frase citada arriba ha reunido Marx todos los descubrimientos de Hegel considerados por él como decisivos; vamos a tratar a continuación brevemente por separado tales descubrimientos, que Marx consideró como “momentos positivos de la dialéctica hegeliana”.

La Fenomenología ofrece la “autogeneración del hombre”, es decir, según lo ya dicho: el acontecer en el cual el hombre (en cuanto ser vivo orgánico) llega a ser lo que es según su esencia —precisamente un ser humano—; por lo tanto, la “historia de su surgimiento” (p. 153 [185]), su historia esencial. Este “acto de nacimiento” del hombre es un “acto autogenerador” (p. 168 [201]), es decir, el propio hombre se da a sí mismo su esencia: tiene primero que hacerse, “ponerse”, “producirse” (ya nos hemos

ocupado del significado de este concepto) él mismo como lo que él es. Ahora bien, Hegel concibe esta historia que da lugar al hombre mismo como un “proceso”, cuyos momentos son la enajenación y su superación, y que, como proceso total, es denominado “objetivación”. La historia del hombre acontece y se cumple, por lo tanto, como objetivación: la realidad efectiva del hombre es la “plasmación” de todas sus “fuerzas genéricas” en cuanto objetos reales, el “establecimiento de un mundo real, objetivo” (p. 159 [193]). Este establecimiento del mundo objetivo es tratado en Hegel solo como la enajenación de la “conciencia”, es decir, del saber, como comportamiento del pensamiento abstracto respecto a la “coseidad”, mientras que Marx lo concibe como la realización “práctica” del hombre completo en el trabajo histórico-social (Ibid. [Ibid.]).

Ahora bien, en Hegel el comportamiento del saber respecto al mundo objetivo es caracterizado más detalladamente de manera que esa objetivación es al mismo tiempo “desobjetivación”, es decir, desrealización, alienación, en otras palabras, que la objetivación “solo es posible de entrada en la forma de la alienación” (p. 156 [190]). Es decir, el saber que se convierte en objetivo primeramente se pierde en sus objetos: estos le salen al encuentro como algo otro, extraño, en la forma de un mundo externo de cosas y asuntos que han perdido su referencia interna a la conciencia que se ha exteriorizado en ellos, y acontecen a continuación solo como un “poder independiente” de la conciencia. En la Fenomenología aparecen por ejemplo la eticidad y el derecho, el poder estatal y la riqueza como mundos objetivos alienados, y precisamente aquí Marx realiza a Hegel el reproche de que estos mundos, dado que son enajenaciones solo del “espíritu” y no del hombre real y completo, son tratados también, de esta manera, solo como “mundos espirituales” y no como mundos reales (p. 154 [188-9]).

Ahora bien, aunque la objetivación es de entrada desobjetivación, alienación, precisamente esta alienación se convierte en Hegel en recuperación de la verdadera esencia. “Hegel entiende la autoalienación, la enajenación esencial, la desobjetivación y la desrealización del hombre como un ganarse a sí mismo, como

manifestación esencial, objetivación, realización" (p. 167 [201]). El ser humano (concebido por Hegel solo como saber) es tal que para poder ganarse a sí mismo no solo tiene que exteriorizarse, sino enajenarse, no solo objetivarse, sino incluso desobjetivarse; solo cuando se ha perdido realmente en su objeto, puede volver a sí mismo, solo en su "ser-otro" puede llegar a ser "para sí" lo que es. Este es el "sentido positivo" de la negación, "la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador" (p. 156 [189]); su fundamentación y su esclarecimiento exigirían que nos ocupásemos de los fundamentos de la ontología hegeliana; pero aquí solo vamos a mostrar cómo interpreta Marx este descubrimiento de Hegel.

Mediante el concepto positivo de negación, que acabamos de indicar, Hegel concibe "el trabajo como acto autogenerador del hombre" (p. 167 [201]), "concibe el trabajo como la esencia del hombre que se prueba a sí misma" (p. 157 [190]). En relación con ello sostiene Marx incluso: "Hegel se coloca en el punto de vista de la economía política moderna" (Ibid. [Ibid.]), una sentencia aparentemente paradójica, en la que Marx, sin embargo, logra resumir la enorme concreción, casi revolucionaria, de la Fenomenología hegeliana. Cuando el trabajo es definido aquí como la esencia del hombre que se prueba a sí misma, con ello no se quiere mentar naturalmente el trabajo como mera categoría económica, sino como categoría "ontológica", tal como precisamente la define Marx en este pasaje: "El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado" (p. 157 [190]). ¿Cómo llega Marx a interpretar, a través precisamente de la categoría de trabajo, el concepto hegeliano de objetivación como un ganarse a sí mismo en la alienación, como realización en la enajenación?

No solo a causa de que Hegel, en la Fenomenología, muestre la objetivación de la esencia humana, su alienación, precisamente en el trabajo, y exponga el comportamiento del "siervo" que trabaja justamente como la primera "superación" de la objetividad alienada.[409] No solo por ello, a pesar de que este comienzo, en sentido propio, de la historia humana no es en la Fenomenología ni

un azar ni un comienzo en un hecho cualquiera, sino que expresa la dirección más íntima de toda la obra. Con ello ha descubierto Marx de un modo muy nítido el sentido originario de la historia esencial del hombre (expuesta en la Fenomenología como historia de la autoconciencia), la cual es concebida como una praxis, a saber, como una libre autorrealización que asume, supera y transforma la facticidad "inmediata" presupuesta en cada caso. Ya se ha indicado que Marx ha constatado que el desacierto propiamente dicho de Hegel es la conversión del "espíritu" en sujeto de esa praxis, por lo cual sostiene Marx que "el único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstracto espiritual" (p. 157 [190]). Esto no cambia nada el hecho de que Hegel ha concebido el trabajo en general como la esencia del hombre que se prueba a sí misma —un hecho que, por ejemplo, sigue siendo efectivo en que, a pesar de la "espiritualización" de la historia llevada a cabo en la Fenomenología, sea el "hacer" transformador el concepto que orienta la explicitación de la historia del hombre—.[410]

Al ser de esta manera la praxis el sentido interior de la objetivación y de su superación, entonces las diversas formas de la alienación y de su superación expuestas en la Fenomenología no pueden ser solo meros "ejemplos" extraídos de la historia real, yuxtapuestos de modo no vinculante, sino que deben fundarse en la praxis humana y pertenecer esencialmente a la historia del hombre. Este conocimiento lo expresa Marx en la afirmación de que Hegel "ha encontrado la expresión especulativa para el movimiento de la historia" (pp. 152 y ss. [185]) —una afirmación que (como ya se ha dicho) hay que entender tanto positiva como crítico-negativamente —. Y si las formas de la alienación están fundadas como históricas en la praxis humana misma, entonces no pueden ser vistas solo como formas abstractas y teóricas de la objetividad de la conciencia; bajo este "rebozo" lógico-especulativo deben ser efectivas en su vinculabilidad práctica, es decir, como formas por superar y "transformar" necesaria y efectivamente. En la Fenomenología debe encontrarse ya aunque oculta la "crítica", la crítica en el sentido específicamente revolucionario que Marx le ha dado a este concepto. "La Fenomenología es la crítica oculta, oscura aun para sí

misma y mistificadora; pero en cuanto retiene la alienación del hombre [...] se encuentran ocultos en ella todos los elementos de la crítica y con frecuencia preparados y elaborados de un modo que supera ampliamente el punto de vista hegeliano". Ella contiene en sus secciones sueltas "(pero aún en forma alienada) los elementos críticos de esferas enteras como la religión, el Estado, la vida civil, etc." (p. 156 [189]).

Con ello Marx ha expresado con toda claridad el vínculo interno de la teoría revolucionaria con la filosofía de Hegel; y, medida con esta crítica —que es el precipitado de una confrontación filosófica—, parece inaudita la apostasía de la interpretación posterior de Marx (¡también ya —sit venia verbo— la de Engels!), que creyó poder reducir la relación de Marx con Hegel a la conocida transformación de la "dialéctica" hegeliana (ya completamente vaciada de significado esta última por parte de tal interpretación).

Estas indicaciones tienen que bastar; sobre todo no puedo tratar ya la cuestión de si los "desaciertos" que Marx reprocha a Hegel dan efectivamente en el blanco. Mediante mi exposición quizá se haya vuelto claro que la confrontación se ha entablado de hecho en el centro mismo de la problemática hegeliana. La crítica a Hegel no es ningún apéndice de la crítica y de la fundamentación precedentes de la economía política, sino que es efectiva en toda la crítica y fundamentación: estas mismas son una confrontación con Hegel.

386 Este artículo fue publicado originariamente en Die Gesellschaft, vol.

ix

, 1932, pp. 136 y ss, y reeditado en H. Marcuse, Schriften, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, vol. 1, pp. 505-555 (nota del traductor).

387 Volumen 3 de la Primera Parte de la Marx-Engels-Gesamtausgabe. Han sido publicados casi simultáneamente bajo el título Nationalökonomie und Philosophie [Economía política y filosofía] en la edición de bolsillo de Kröner, volumen 91 (K. Marx, Der historische Materialismus. Die Frühschriften

i

[El materialismo histórico. Los escritos juveniles

i

]), pp. 283 y ss. En esta edición falta la parte impresa en la Gesamtausgabe en pp. 29-94 como Primer manuscrito, que, para la comprensión del conjunto, resulta prácticamente superfluo. La lectura del texto se aparta en numerosos lugares de la Gesamtausgabe.

388 La expresión que utiliza Marx en los Manuscritos y a la que se atiene Marcuse en su comentario es “Nationalökonomie”, que hace referencia a la economía clásica de finales del siglo

xviii

y comienzos del

xix

, de A. Smith a D. Ricardo fundamentalmente. Esta corriente también fue conocida con la calificación de “Politische Ökonomie”, y

con tal expresión la adoptó Marx mismo posteriormente como objeto de su crítica en sus obras fundamentales. Por todo ello, y para converger con la traducción castellana de los Manuscritos que asumimos aquí como referente (ver nota siguiente), traducimos aquella expresión por “economía política” (nota del traductor).

389 En las citas de Marx, a continuación de las referencias a la paginación de la edición de la obra de Marx utilizada por Marcuse coloco la referencia a las páginas de la siguiente edición castellana: K. Marx, Manuscritos: economía y filosofía, Madrid, Alianza, 1968 (nota del traductor).

390 La “cosificación” designa el estado general de la “realidad humana”, tal como resulta de la pérdida del objeto del trabajo, de la enajenación del trabajador, y tal como ha encontrado su expresión “clásica” en el mundo capitalista del dinero y de la mercancía. Por lo tanto, hay que distinguir claramente la cosificación de la objetivación (que será discutida con más detalle abajo): la cosificación es un determinado modo de objetivación (a saber, “alienado”, “no verdadero”).

391 Subrayado mío (H. M.).

392 Cf. el pasaje de Feuerbach que seguramente sirve de base a la frase citada: “Los sentimientos humanos no tienen un significado antropológico, empírico, en el sentido de la vieja filosofía trascendente, tienen un significado metafísico, ontológico” (L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft [Principios de la filosofía del futuro], §33; Sämtliche Werke,

ii

, 1846, p. 324).

393 Cf., por ejemplo, “Por medio del trabajo llega [el ser-para-sí; H. M.] a sí mismo”, en el trabajo la conciencia del trabajador sale “fuera de ella misma hacia el elemento del permanecer”, en la acción de trabajar la conciencia, “en cuanto que forma de cosas elaboradas,

deviene [...] un objeto" (Hegel, Phänomenologie des Geistes, en Werke,

ii

, ed. cit., pp. 148-150 [Fenomenología del espíritu, ed. cit., pp. 269-271]).

394 Sobre esta relación cabe remitir a la detallada interpretación del concepto de trabajo de Hegel en mi libro La ontología de Hegel y la fundamentación de una teoría de la historicidad. Cf. la definición del trabajo por parte de Hegel en las recientemente editadas Jenenser Realphilosophie,

ii

(Leipzig, 1931, especialmente pp. 213 y ss.).

395 Cf. el concepto de "naturaleza inorgánica" en Hegel, Phänomenologie des Geistes (Werke

ii

), p. 136 [Fenomenología del espíritu, ed. cit., p. 255], y en mi libro Hegels Ontologie und die Grundlegung der Theorie der Gechichtlichkeit, ed. cit., pp. 234 y ss. [Traducción castellana: Ontología de Hegel y teoría de la historicidad, Barcelona, Martínez Roca, 1970].

396 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft [Crítica de la razón pura, Madrid, Alfaguara, 1988], 2.ª ed., p. 33.

397 L. Feuerbach, Werke,

ii

, p. 309.

398 Ibid., pp. 321 y ss.

399 Ibid., p. 257.

400 Ibid., pp. 256 y ss.

401 El concepto “ontológico” de pasión se encuentra de forma parecida en Feuerbach, Werke,

ii

, p. 323.

402 Por ejemplo, Feuerbach, Werke

ii

, pp. 258 y 337. No vamos a ocuparnos de los planteamientos, que sin duda cabe encontrar en Feuerbach, que profundizan en la determinación de este concepto; cf., por ejemplo, el concepto de “resistencia” (Ibid., pp. 321 y ss.).

403 Cf. la sintética formulación en La sagrada familia: “que el objeto como ser para los hombres, como ser objetivo del hombre, es al mismo tiempo la existencia del hombre para los otros hombres, su relación humana con otros hombres, la relación social del hombre con el hombre” (K. Marx y F. Engels, Die heilige Familie, ed. cit., p. 213).

404 Feuerbach: “El hombre no es un ser particular, como el animal, sino universal, por ello no es un ser limitado y sin libertad, sino carente de restricciones y libre, pues universalidad, carencia de restricciones y libertad son inseparables. Y esta libertad no existe acaso en una capacidad especial, [...] se extiende sobre su esencia completa” (L. Feuerbach, Werke,

ii

, p. 342).

405 La ideología alemana dice sobre la crítica en los Anales franco-alemanes: “como esto se hizo, por aquel entonces, todavía en el plano de la fraseología filosófica, los términos filosóficos tradicionales que en dichos trabajos se deslizaban, tal como los de ‘esencia humana’, ‘género’, etc., dieron a los teóricos alemanes el deseado pie para que [...] creyeran que se trataba, una vez más, de una nueva manera de usar sus desgastadas levitas teóricas” (K. Marx y F. Engels, Der historische Materialismus

ii

, p. 225 [La ideología alemana, ed. cit., p. 273]).

406 En este giro desde la situación exterior al hombre al comportamiento humano se pone nuevamente de manifiesto el nuevo planteamiento del problema efectuado por la teoría marxiana: el atravesamiento de la cosificación abstracta hacia la comprensión del mundo objetivo como ámbito de la praxis histórico-social. Marx subraya que este planteamiento del problema ya irrumpió en todo caso en la economía política tradicional cuando Adam Smith reconoció el trabajo como “principio” de la economía (p. 107 [135]), pero fue en seguida completamente encubierto de nuevo en su verdadero sentido, puesto que esa economía política “simplemente ha expresado las leyes de este trabajo alienado” (p. 92 [116]; subrayado de H. M.).

407 Precisamente contra el concepto de “propiedad verdaderamente humana” Marx dirigió luego los ataques más duros en La ideología alemana (especialmente en la polémica contra los “verdaderos socialistas”, Marx y Engels, Deutsche Ideologie, ed. cit., pp. 500 y ss.); aquí, en el marco de la fundamentación marxiana de la teoría de la revolución, este concepto tiene naturalmente un significado completamente distinto al que tiene en Stirner y los “verdaderos socialistas”.

408 Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke,

ii

, pp. 145 y ss. [Fenomenología del espíritu, ed. cit., pp. 257 y ss.]. Me he ocupado de esto con más detalle en mi artículo “Sobre el problema de la dialéctica” [ver el presente volumen, pp. 85-117].

409 Hegel, Phänomenologie des Geistes, 146 y ss. [Fenomenología del espíritu, ed. cit., pp. 258 y ss.].

410 Ibid., pp. 141, 196, 346, 426, etc.

11. Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo

[411]

1

El intento de una definición fundamental del concepto de trabajo parece superfluo desde que el acuerdo tácito en la teoría económica consiste en prescindir de un análisis “con vistas a la definición” del trabajo en cuanto tal y entender por trabajo solo la actividad económica, la praxis en el interior de la dimensión económica. “El concepto general de ‘trabajo’ ha recibido, a través del uso lingüístico, un contenido tan indeterminado que probablemente no resulta posible su delimitación como concepto unívoco. Precisamente esta circunstancia da derecho a los defensores de la ciencia económica para ponerse de acuerdo sobre un concepto específicamente económico de trabajo que no es segregado del concepto general ‘trabajo’, sino que se obtiene por otro procedimiento”.[412] El concepto de trabajo restringido de esta manera no parece prejuzgar ninguna decisión sobre el lugar, el sentido y la función del trabajo en la totalidad de la existencia [Dasein] humana; todas las diferenciaciones económicamente relevantes del trabajo (como, por ejemplo, la existente entre trabajo directivo y trabajo dirigido, trabajo libre y no libre, así como los tipos de trabajo en las diversas ramas de la producción, etc.) pueden ser situadas bajo el ámbito de este concepto económico de trabajo; la teoría económica

no parece exigir desde sí misma la obtención de un concepto "general" de trabajo.

Este concepto económico de trabajo (que no ha sido obtenido ni asegurado "con vistas a la definición" a partir de un concepto "general" de trabajo) se convierte ahora, sin embargo, en el centro de la teoría económica: "El concepto de trabajo ha sido tratado en la economía política en tres grandes ámbitos de problemas: en la doctrina del valor y del precio, en la doctrina de los factores de producción y en la doctrina de los costes".[413] En los tres ámbitos de problemas el concepto de trabajo es un concepto fundamental, el verdadero portador de toda la problemática: tanto la doctrina de los factores de producción como la del valor y el precio y la de los costes desembocan en el trabajo como factor "último" o al menos como uno de los "últimos". Y aquí comienza a hacerse claramente perceptible la ausencia de un análisis con vistas a la definición del concepto "general" de trabajo.

La situación del problema se torna aún más complicada, dado que este concepto económico de trabajo ha influido de nuevo decisivamente en las interpretaciones de la esencia del trabajo en cuanto tal, también fuera de la esfera económica: ha empujado las opiniones acerca de la esencia y sentido del trabajo en cuanto tales en una dirección completamente determinada, de manera que se considera el trabajo propiamente dicho primariamente como actividad económica, mientras que la actividad, por ejemplo, del político, del artista, del investigador, del sacerdote, es caracterizada como trabajo solo en un sentido figurado y de manera un tanto insegura, y en todo caso se la coloca en una oposición de principio respecto a la actividad económica. Pero el estrechamiento del concepto de trabajo ha ido aún más lejos en el seno de la teoría económica misma. Y es que aquí el concepto de trabajo queda restringido cada vez más a la actividad dirigida, no libre (cuyo modelo conceptual es el trabajo del trabajador asalariado), también ahí donde el concepto de trabajo científico-económico debe ser definido expresamente en relación con los conceptos económicos fundamentales. De esta manera, Max Weber[414] entiende por trabajo

solo el “trabajo orientado por disposiciones” (y no la actividad “que dispone”), y Gottl[415] concibe desde el principio su concepto de trabajo como contrapuesto a toda “labor de organización” (por ejemplo, la de los empresarios), a saber, como una “prestación que simplemente ocupa tiempo, de la que es capaz cualquiera” y cuyos “resultados son también medibles temporalmente”, como la “forma cotidiana” de la acción humana, cuyo tipo más característico es la acción “llena de actividad”.[416]

Sin embargo, con ello, el concepto económico de trabajo, al principio tan unívoco, se ha escindido, sin que esta escisión y los diversos conceptos de trabajo resultantes de ella (por ejemplo, el trabajo como factor de producción en general, el trabajo como concepto fundamental de la doctrina del valor y de los costes, el trabajo como actividad dirigida, orientada según disposiciones, etc.) puedan ser comprendidos en su relación de fundamentación ni derivados del concepto de trabajo tomado como base. ¿Con qué derecho se toma la actividad económica como trabajo en sentido propio? ¿Cómo se relaciona, respecto a la totalidad de la existencia [Dasein] humana, la actividad económica con las demás actividades? ¿Por qué en el seno de la actividad económica se presenta precisamente la actividad dirigida, orientada por disposiciones, como el trabajo en sentido propio? Podría ser que esta restricción de la teoría económica al trabajo económico esté presuponiendo ya un concepto de trabajo completamente determinado, que en ella esté alcanzando expresión un modo completamente determinado de hacer funcionar la economía (una concepción completamente determinada de la esencia y del sentido del ser económico en la totalidad de la existencia [Dasein] humana) y que, por lo tanto, la aparente evidencia del concepto económico de trabajo esté ya prejuzgando las decisiones previas más graves. Todas estas cuestiones solo pueden clarificarse mediante una discusión filosófica fundamental del concepto de trabajo, mediante una discusión que intente esbozar de manera fiable el lugar y el significado del trabajo en el seno de la existencia [Dasein] humana. Es precisamente el “contenido indeterminado” que ha recibido el concepto general de trabajo lo que convierte en obligación ocuparse de nuevo de este “concepto

general de trabajo". Quizá esta discusión contribuya a dirigir de nuevo la mirada a la vinculación efectiva entre filosofía y economía política, una vinculación que estuvo vigente por última vez en Marx y que desde entonces se ha perdido.

Precisamente en tiempos recientes se ha despertado una mayor sensibilidad para la necesidad de buscar de nuevo la vinculación interior efectiva entre filosofía y economía política. Hace ya más de treinta años que Max Scheler[417] exigió de un modo programático el debate filosófico sobre los conceptos económicos fundamentales y él mismo comenzó tal labor con una discusión filosófica del concepto de trabajo. Desde una posición y una perspectiva completamente diferentes, Max Weber redujo el sistema económico de distintas épocas al "Ethos" que las sostiene; en consecuencia, trascendió la teoría económica hacia lo teológico-filosófico y lo hizo justamente tomando el concepto de trabajo como hilo conductor.

La moderna ciencia del trabajo intenta hacer justicia al problema del trabajo en toda su plenitud. Sin embargo, tal intento es llevado a cabo (en todas las ocasiones en que tal ciencia avanza más allá de la dimensión técnico-económica) sobre fundamentos biológico-científico-naturales. El problema del trabajo es para ella, más allá de la dimensión técnico-económica, un problema esencialmente psicológico. Pero la psicología (y, sobre todo, una psicología fundada en la biología y en las ciencias naturales) no puede hacer justicia al problema del trabajo, porque el trabajo (es lo que esperan hacer visible las siguientes explicaciones) es un concepto ontológico, lo que significa aquí un concepto que comprende el ser mismo de la existencia [Dasein] humana en cuanto tal. Se pierden de principio los caracteres fundamentales del trabajo cuando se los considera como fenómenos psicológicos (sobre ello se volverá más tarde, con ocasión del carácter de carga del trabajo). A causa de ese fundamento errado o completamente ausente, el libro de Giese Filosofía del trabajo no cumple lo que promete su título. En el libro se discute un sinnúmero de posibles problemas que surgen "con motivo" del concepto de trabajo, sin que se clarifique su nexo objetivo necesario. La confusa conceptualidad, que se nutre de las

ciencias y teorías más dispares, se pone de manifiesto ya en la definición fundamental del concepto de trabajo: el trabajo es “un fenómeno epocal [...], que corresponde a una actividad útil orientada a objetivos culturales condicionados profesionalmente por individuos y comunidades, crece sobre el suelo de la energética, tanto biológica como tecnológica, pero sigue líneas directrices teleológicas”.[418]

Dentro de la teoría económica misma, el “aguijón filosófico” que reside en el concepto de trabajo se expresa tan solo en la indicación de las cuestiones “éticas” vinculadas con el trabajo, especialmente en conexión con el hecho de la división del trabajo y su efecto sobre la existencia completa del trabajador. Los intentos de llevar a cabo un desarrollo fundamental del “trabajo” dentro de la totalidad de la existencia [Dasein] humana quedan atascados generalmente en el comienzo (¡hablamos aquí solo de la teoría económica del presente!); en las notas se citarán ejemplos de ello. Más adelante se afrontará el tratamiento del problema del trabajo por parte de Gottl.

Dentro de la filosofía, es en la obra de Hegel donde se encuentra por última vez una reflexión radical sobre la esencia del trabajo y su despliegue hasta la esfera concreta de la existencia [Dasein] histórica. Tal reflexión fue retomada y continuada sobre una base más amplia por Marx, especialmente en los escritos de los años 1844-45, y pasó a la teoría de la sociedad de Lorenz von Stein, que comienza la exposición del desarrollo del orden social con una discusión sobre “la esencia del trabajo”. Las investigaciones que siguen van a partir de los conceptos de trabajo de estos tres autores, después de haber descrito antes brevemente como contrapunto el concepto científico-económico de trabajo.

K. Elster ha compilado en su artículo “¿Qué es el trabajo?”[419] varias definiciones típicas (a partir de manuales, etc.) del concepto de trabajo aplicado en la teoría económica; para nuestros fines basta la indicación de los ejemplos aducidos allí. Por muy diferentes que sean las definiciones, todas coinciden en que abordan el trabajo como una determinada “actividad” humana, a lo cual luego se añade, de modo cambiante en cada definición, la finalidad, el objeto y el éxito de la actividad. Nada parece ser más evidente y libre de supuestos teóricos que esto: que el trabajo es una determinada actividad humana; pues ¿qué delimitaciones se presentan inmediatamente en el fenómeno del trabajo sino frente a la in-actividad de todo tipo y frente a toda actividad “impropia” como es el caso del juego, la diversión, etc.? Pero contrapongamos a estas definiciones aquellos conceptos de trabajo fundamentados filosóficamente que han sido hasta ahora los últimos en la historia del problema; de este modo se mostrará de una vez la cuestionabilidad del concepto científico-económico de trabajo: precisamente en tales conceptos no se trata en ningún caso del trabajo como una determinada actividad. Hegel concibe el trabajo como el hacer [Tun] (y no como actividad [Tätigkeit]; volveremos a hablar enseguida de esa diferencia esencial), en el que “el puro ser para sí de la conciencia [...] fuera de ella entra en el elemento del permanecer”, elemento en el cual ella simultáneamente “torna a sí” y se da el objeto del trabajo como “sustancia”.[420] Lorenz von Stein sostiene: “El trabajo es [...], en cada caso, la realización, puesta por la personalidad individual misma, de su determinación infinita”, en la que la personalidad se “apropia del contenido del mundo exterior y de ese modo lo obliga a convertirse en una parte de su propio mundo interior”.[421] Marx retoma, en relación con sus investigaciones sobre una nueva fundamentación de la economía política, el concepto hegeliano de trabajo con todos los caracteres esenciales: “El trabajo es el devenir para sí del hombre en el seno de la enajenación, o en cuanto que hombre enajenado”, el “acto de autoproducción o de autoobjetivación del hombre”.[422] Naturalmente, frente a los análisis concretos del “proceso de trabajo” en El capital, esto es solo una definición “abstracta” del trabajo, que de ningún modo es suficiente para la teoría económica; pero sigue siendo el

fundamento de todos los conceptos concretos de trabajo en Marx y es efectivo de modo insistente aún en El capital: “Como creador de valores de uso, como trabajo útil, el trabajo es, pues, una condición de la existencia del hombre independiente de todas las formas sociales, necesidad natural eterna de mediar el metabolismo entre hombre y naturaleza, por lo tanto de mediar la vida humana”.[423] El trabajo como “mediación”, “objetivación”, tránsito de la “forma de la inquietud” a la “forma del ser”, etc.[424] —estos son los momentos filosóficos del concepto de trabajo identificados por Hegel—.

Hemos aludido al concepto filosóficamente fundamentado de trabajo proveniente de Hegel solo lo suficiente para poder delimitar su planteamiento. La diferencia esencial respecto del concepto científico-económico de trabajo es que aquí aparece el trabajo como un acontecer fundamental de la existencia [Dasein] humana, como un acontecer que domina por completo, sin cesar y permanentemente, el ser completo del hombre, y en el que, simultáneamente, acontece algo con el “mundo” del hombre. Aquí el trabajo no es precisamente una determinada “actividad” humana (pues ninguna actividad singular abarca y domina por completo la totalidad de la existencia [Dasein] humana; cada actividad concierne siempre solo a ámbitos parciales de esa totalidad y sucede solo en ámbitos parciales de su mundo), más bien es aquello en lo que se funda y lo que refleja toda actividad singular: un hacer. A saber, el hacer del hombre como su modo de estar en el mundo: solo a través de lo cual él deviene “para sí” lo que él es, torna a sí mismo, consigue la “forma” de su ser-ahí [Da-seins], de su “permanecer”, y a la vez hace del mundo algo “suyo”. El trabajo no es determinado aquí por el género de sus objetos, ni por su finalidad, contenido, éxito, etc., sino por lo que acontece en el trabajo con la existencia [Dasein] humana misma.

Queremos seguir la indicación aportada por este planteamiento del concepto de trabajo e intentar poner a la vista aquel acontecer mismo: el trabajo como la praxis específica de la existencia [Dasein] humana en el mundo. Tenemos de hecho otra posibilidad de delimitar esta praxis: a través de la referencia (subrayada cada vez

en el concepto filosóficamente fundado de trabajo) de trabajo y objetividad. En el trabajo acontece algo con el hombre y con la objetividad, de tal manera que su "resultado" es una unidad esencial de hombre y objetividad: el hombre se "objetiva" y el objeto deviene "suyo", humano. Y esta referencia de hacer y objetividad no remite solo al hecho de que cada proceso de trabajo encuentra y proyecta una objetividad como algo que hay que elaborar, sino que debe señalar un momento constitutivo de la praxis completa de la existencia [Dasein] humana, una "tarea" planteada a la existencia [Dasein] humana en cuanto tal: el trabajo en la objetividad, su "mediación", "apropiación", etc., se le presenta como tarea —solo mediante el cumplimiento de esta tarea puede la existencia [Dasein] humana devenir de hecho "para sí" y tornar a sí misma—. (Precisamente esta triple unidad de hacer, objetividad y carácter de tarea reside ya, tal como muestra el diccionario de Grimm, en el significado mismo de la palabra trabajo: en todos los significados se apunta a algo triple: al trabajar, a lo trabajado y a lo que hay que trabajar). Por lo tanto, en la reflexión sobre el fenómeno del trabajo tenemos que mantener permanentemente ante la mirada los tres momentos: en la reflexión sobre el hacer debemos considerar simultáneamente lo que acontece con la objetividad en tal hacer y la tarea que se propone la existencia [Dasein] humana en ese hacer.

3

De cara a la delimitación del concepto de trabajo se presenta ahora como por sí solo otro hacer humano que muy frecuentemente se emplea como concepto opuesto para la definición del trabajo: el juego.[425] A continuación vamos a resumir brevemente los caracteres mediante los cuales puede definirse el juego al menos de manera provisional, a saber, teniendo ya en consideración expresamente los caracteres del trabajo que hay que desarrollar después.

También en el juego el hombre puede (aunque no debe) habérselas con objetos, ocuparse de objetos. Pero la objetividad tiene aquí un sentido completamente diferente y una función completamente diferente que en el trabajo. Jugando, el hombre no se guía por los objetos, por su legalidad en cierto modo inmanente (dada por su específica objetividad), por lo que exige su "coseidad" (tal como el trabajo tiene que guiarse en su tratamiento, uso, modelación de su objeto por su coseidad), sino que el juego, dentro de sus posibilidades, supera esta coseidad "objetiva" y esta legalidad de los objetos y pone en su lugar una legalidad diferente, creada por el hombre mismo, a la que el jugador se vincula luego libremente por su propia voluntad: las "reglas del juego" (en el sentido más amplio; también tiene reglas del juego aquel que juega solo; las reglas del juego no necesitan ser explícitas y pueden aplicarse ad hoc en un caso singular). En el juego en cierto modo queda abolida por momentos la "objetividad" de los objetos y su influjo, la realidad efectiva del mundo objetivo que, de no ser así, fuerza permanentemente a los hombres a una confrontación con ella que la reconoce como tal: el jugador actúa con los objetos por una vez completamente según su voluntad, no hace caso de ellos, estando entre los objetos se "libera" de ellos. Esto es lo decisivo: en este no hacer caso a la objetividad llega el hombre precisamente a sí mismo, a una dimensión de su libertad que le es negada en el trabajo. En un único lanzamiento de pelota del jugador reside un triunfo infinitamente mayor de la libertad del ser humano sobre la objetividad que en la ejecución más poderosa del trabajo técnico.

Respecto al sentido y la meta del juego, el hombre que juega está consigo mismo y no con los objetos (en cuanto lo otro de su sí mismo): extiende su libertad sobre los objetos, se mueve con ellos o los mueve consigo sin un objetivo determinado.[426] Cuando queremos caracterizar en el habla cotidiana la función del juego en la vida del hombre, entonces nombramos determinados modos de acontecer del sí mismo y no de los objetos: hablamos con relación al hombre de un distraer-se, un relajar-se, un olvidar-se, un reponer-se.

Con ello se muestra también un ulterior carácter del juego, que remite ya directamente al trabajo como fenómeno opuesto. Al juego no le corresponde en el conjunto de la existencia [Dasein] humana ninguna duración ni constancia: acontece esencialmente “de vez en cuando”, “entre” los tiempos dedicados a otros haceres que dominan constante y permanentemente la existencia [Dasein] humana. Y el modo en que acontece la vida en el juego no es un acontecer consumado en sí y por sí; es esencialmente dependiente y está supeditado, remite desde sí mismo a otro hacer diferente. El juego es distraer-se, relajar-se, reponer-se de una concentración, tensión, fatiga, autoconciencia, etc., es distraer-se, relajar-se, reponer-se para lograr un nuevo recogimiento, tensión, etc. El juego, como un todo, está en consecuencia necesariamente remitido a un otro, de lo cual procede y a lo cual apunta, y esto otro está ya abordado anticipadamente mediante los caracteres de la concentración, tensión, fatiga, etc., como trabajo.

K. Bücher,[427] sobre la base de estudios etnológicos, ha sostenido la afirmación de que el juego es más antiguo que el trabajo: “En el juego se forma la técnica y ella se decanta solo muy paulatinamente desde lo entretenido a lo útil [...]. El arte es más antiguo que la producción útil. Incluso en los pueblos primitivos de mayor nivel [...] la danza precede a todo trabajo importante o lo sigue a continuación”. El gran mérito del libro es haber indicado con agudeza que el trabajo en ningún caso se deriva exclusivamente o aun solo primariamente de motivos “económicos” ni proviene originariamente de la dimensión de la economía (tendremos que volver luego sobre esto); pero sus formulaciones de la relación entre juego y trabajo pueden promover peligrosos malentendidos. En un sentido estructural, en el conjunto de la existencia [Dasein] humana, el trabajo es necesariamente y por toda la eternidad “anterior” al juego: es el punto de partida, fundamento y principio del juego, en cuanto que este es precisamente un desistir del trabajo y un reponerse para el trabajo. De una forma concisa, Aristóteles[428] ha dicho algo definitivo sobre la relación entre juego y trabajo: el juego no es en sí mismo Telos, sino ἀναπαύσεως χάριν [para el descanso]; por consiguiente, está referido según su Telos a la

ἀσχολία [ocupación] (el no-ocio, el trabajo en el sentido más amplio) y le pertenece. Παίζειν οπως σπουδάζη ["Divertirse para obrar seriamente"[429]]: este es, dicho en una fórmula, el nexo de fundamentación esencial entre el juego y el trabajo.

Visto desde el juego, el hacer laborante se caracteriza en principio por tres momentos: por su duración esencial, por su constancia esencial y por su carácter esencial de carga. De tal modo que estos tres momentos remiten, más allá del proceso de trabajo singular (como "actividad conforme a un fin"), al hacer laborante en cuanto tal, a su sentido y función en el conjunto de la existencia [Dasein] humana. Es decir, duración, constancia y carga no caracterizan al proceso de trabajo singular, sino al hacer humano que alcanza expresión en los procesos de trabajo singulares, les sirve de base y los origina.

Así entendida, la duración del trabajo quiere decir: que la tarea que le es otorgada a la existencia [Dasein] humana a través del trabajo no puede ser jamás cumplida en un proceso de trabajo particular o en varios de ellos; que se corresponde con esta tarea, por lo tanto, un continuo estar-trabajando y estar-en-el-trabajo, una orientación y tensión de la existencia [Dasein] completa al trabajo (que también se produce cuando una vida se realiza solo en un único trabajo, en una única acción; ¡pues no hay que confundir la orientación continua de la existencia [Dasein] al trabajo con una actividad continua!). Por el contrario, el juego tiene un carácter esencialmente único, sin duración; acontece siempre solo de vez en cuando, ocasionalmente. Tomando en consideración el acontecer de la vida humana, puede hablarse de la "vida como trabajo", pero no de la "vida como juego".

Cabe determinar anticipadamente la constancia del trabajo del siguiente modo: del trabajo debe "resultar" algo que perdure según su sentido y función más allá del proceso de trabajo singular y que pertenezca a un acontecer "general". Aquello que es trabajado y elaborado pasa a formar parte del "mundo" del trabajador, del mismo modo que es elaborado también a partir de ese "mundo". O bien debe ser él mismo algo "constante", que tras la finalización del

proceso de trabajo singular sigue estando ahí y está ahí para los demás: un “objeto” (en el sentido más amplio, que aún hay que aclarar); o bien debe conferirle constancia al trabajador mismo: debe crearle una posición en su mundo y mantenerlo en ella. Este carácter del trabajo fue tratado en la historia del problema bajo el título de “objetivación”: el trabajo es un hacer objetivo; en el trabajo se objetiva la existencia [Dasein] humana, esta se convierte realmente en “objetividad” histórica existente, alcanza figura objetiva en el acontecer del “mundo”.

El carácter de carga del trabajo está expuesto en principio a una mala interpretación.[430] Constituye por principio un error que se lo quiera remitir a determinadas condiciones de ejecución del trabajo, a la configuración técnico-social del trabajo, a la resistencia de los materiales, etc. Igualmente, tampoco se trata de “sentimientos de aversión” que aparecen en determinados trabajos y formas de trabajar, y que podrían ser superados o interrumpidos luego a través de un tratamiento tecnológico y psicológico. Más bien, aun antes de todas estas lacras derivadas del modo de trabajar y de la organización del trabajo, el trabajo aparece ya en cuanto tal como “carga” al poner el hacer humano bajo una ley ajena e impuesta: bajo la ley de la “cosa” que hay que hacer (la cual entonces sigue siendo una “cosa”, un otro respecto a la vida misma, también cuando el hombre se da a sí mismo su trabajo). En el trabajo se trata siempre primeramente de la cosa misma y no del que trabaja, también cuando aún no se ha producido una separación total entre trabajo y “producto del trabajo”. En el trabajo el hombre es siempre remitido fuera de su ser mismo hacia un otro, siempre está en otro y para otros.

La tarea de las consideraciones siguientes será presentar y desarrollar estos caracteres del trabajo a partir del hacer específicamente humano, a partir de la praxis humana. Al mismo tiempo, con ello debe resultar claro que el trabajo no es en absoluto originariamente un fenómeno de la dimensión económica, sino que está arraigado en el acontecer mismo de la existencia [Dasein] humana, y que precisamente a través del concepto de trabajo la

ciencia económica remite a esferas más profundas que la fundamentan, de manera que todo tratamiento fundamental científico-económico del concepto de trabajo exige el descenso a esas esferas fundamentadoras que trascienden la misma ciencia económica.

4

Los caracteres del trabajo que se han puesto de manifiesto por ahora retrotraen la pregunta por el sentido y función del hacer laborante al modo de acontecer humano en el mundo. Hay que intentar poner a la vista ese acontecer mismo en cuanto es hacer, praxis (precisamente fue este hacer lo primeramente acentuado por el enfoque filosófico del concepto de trabajo).

El acontecer de la vida humana es praxis en el sentido eminente de que el hombre debe hacer su existencia [Dasein] misma —de tal manera que la tiene que acometer y cumplir como tarea—. Su acontecer es un permanente hacer-acontecer (mientras que, por ejemplo, el acontecer de la existencia [Dasein] animal es un mero dejar-acontecer: el animal deja acontecer inmediatamente su existencia [Dasein] también cuando "hace" algo, por ejemplo cuando construye su nido, rechaza ataques, busca alimento. Todo este hacer está en el animal —según la acertada expresión de Wexberg[431]— "sancionado biológicamente". El animal no "tiene" su existencia [Dasein] como poseyendo el carácter de una tarea que tendría que cumplir mediante su modo de ser...). El hombre se encuentra permanentemente con una situación de su sí mismo y de su mundo que no es inmediatamente la suya propia, de manera que pudiera dejar-acontecer simplemente su existencia [Dasein] en esa inmediatez; él debe primeramente hacer suya cada situación "mediándola" consigo. Este proceso de mediación es caracterizado con los conceptos de "producción y reproducción" (que desde Marx han perdido su significado esencial originario y han sido restringidos

a la dimensión económica). Producción y reproducción no mientan en modo alguno solo el acontecer de la "existencia [Dasein] material" en el hacer económico, sino el modo de hacer-acontecer la existencia [Dasein] humana en su conjunto: apropiación, superación, modificación e impulso de la existencia [Dasein] completa en todas sus esferas vitales, tanto en la esfera de la situación del "mundo", tal como es encontrada inmediatamente, como en la esfera de la existencia [Dasein] misma en él, un traer-ante-sí y en cuanto traído-ante-sí ("representado"), un producir y un hacer avanzar la existencia [Dasein] y su mundo en todos los ámbitos (por ende, tanto en el ámbito del ser "material" como del "vital" y del "espiritual"). Este hacer es en los hombres esencialmente un hacer sapiente,[432] que tiene ante sí su "fin" (el producir y hacer avanzar la existencia [Dasein] y su mundo en cuanto apropiado y adecuado) y se adecúa a este "fin" suyo: es hacer conforme a un fin.

Ya en este hacer sapiente-mediador, en esta permanente producción y reproducción de la existencia [Dasein] humana se funda (frente al dejar-acontecer inmediato, por ejemplo, de la existencia [Dasein] animal) el trabajo. En este modo de acontecer se fundan ya todos los caracteres indicados arriba y el concepto de trabajo aparece precisamente con esta significación más general, que concierne al acontecer de la existencia [Dasein] humana en el mundo, en todos los casos donde quiere decirse algo sobre la esencia del trabajo: desde el pasaje del Génesis (especialmente subrayado por el comentario de Agustín) y las epístolas paulinas hasta Hegel. Y ya aquí nos topamos con un punto en el que comienza la modificación del significado del concepto de trabajo en el sentido de su remisión a la dimensión económica. Se plantea la pregunta de por qué entonces realmente el acontecer de la existencia [Dasein] humana es esencialmente "mediación", producción y reproducción, por qué le está esencialmente prohibido un dejar-acontecer inmediato, y se responde indicando la situación en cierto modo "natural" del hombre en el mundo: el acontecer de la existencia [Dasein] humana es trabajo porque el mundo, tal como el hombre lo encuentra en cada caso, nunca puede satisfacer sus "necesidades", de manera que él necesita continuamente organizar

una serie de asuntos para poder vivir en ese mundo (vestimenta, provisión de alimentos, morada, instrumentos, etc.).

Este originario “carácter de carencia” de la situación natural del hombre hace de la “necesidad” [Bedürfnis] el acicate de su hacer. La meta primera y necesaria del hacer es la “satisfacción de necesidades”, y aquí tenemos ya la esfera en la que se mueve la definición tradicional de la economía y del trabajo como hacer económico. “El objeto de la investigación económica es la actividad del hombre orientada a la satisfacción de sus necesidades” (Diehl),[433] “el objetivo de toda economía es la satisfacción de las necesidades humanas. La economía es por lo tanto una actividad que se orienta a la posibilitación de una satisfacción tal” (Cassel),[434] el trabajo en el sentido de la ciencia económica está “caracterizado por la meta de proporcionar medios para la satisfacción de necesidades” (Elster).[435] Estas son tres definiciones del concepto entresacadas al azar. Su carácter no se modifica esencialmente si ahora se define con más detalle el concepto de necesidad y la actividad que tiende a la satisfacción de las necesidades.

Todas estas definiciones se mueven sobre un suelo que no puede sostener una comprensión de la esencia del trabajo. Se va a aclarar esto brevemente.

Toda teoría que parte de la “necesidad” como impulso del hacer toma al hombre primeramente como ser orgánico, como “vida” orgánica en el sentido de la biología. Pues pertenece a la esencia de la necesidad el estar fundada orgánicamente y fijada orgánicamente; necesidades tiene solo un organismo, una unidad orgánico-natural. Esto no cambia si se distinguen las necesidades humanas de las animales a través de la perseverancia consciente, dominante y rectora en conseguir un fin mediante la libertad de acción[436] —la necesidad no es extraída con ello de ningún modo de la esfera del acontecer orgánico-natural—.

La fijación del hombre como un ente orgánico-natural no puede bastar sin embargo cuando lo que se pone en discusión es su modo específico de estar en el mundo, la praxis misma de su existencia

[Dasein] (hemos adoptado esto como hipótesis para el concepto de trabajo). Un proceder tal absolutizaría desde el principio una determinada “dimensión” del ser humano [menschlichen Seins] (dejando de lado por completo la cuestión de si el ser humano [menschliches Sein] es como tal divisible en “dimensiones”) y solo podría tomar en consideración las otras dimensiones como superestructura o como estructura secundaria: esa dimensión absolutizada sería precisamente aquella en la que se lleva a cabo la satisfacción de necesidades, a saber, el mundo de los medios para la satisfacción de necesidades, el “mundo de los bienes”.

No cabe investigar aquí si la ciencia económica tiene razones pertinentes para poder tomar como punto de partida al hombre como ente orgánico-natural (tal como ella hace explícita o implícitamente mediante el concepto fundamental de necesidad), es decir, si también el hombre económico de algún modo actúa económicamente con su ser completo y no solo como organismo que satisface necesidades. Pero lo cierto es que la definición del trabajo a partir de y en la esfera de la satisfacción de necesidades recorta ya desde el principio el sentido del trabajo según una determinada dimensión (la del “mundo de los bienes” materiales), e incluso lo arraiga en esta dimensión, de manera que también todos los modos de trabajo no económicos son visualizados primariamente a partir de esta dimensión.

Pero si para la definición del concepto de trabajo el ser humano [menschliches Sein] no debe ser colocado primariamente como ser orgánico-natural, ¿cómo debe ser colocado entonces? ¿Cómo es puesto en el concepto filosóficamente fundado de trabajo? En un primer paso, queremos abordarlo como ser histórico; las explicaciones a continuación van a resaltar el trabajo como una categoría del ser histórico.

En el interior de la teoría económica no ha faltado la constatación de que quizá el enfoque tradicional del concepto de trabajo no hace justicia al fenómeno completo del trabajo. Ya al comienzo de su libro Trabajo y ritmo, K. Bücher indica que el trabajo ha sido tomado

hasta ahora solo “como categoría absolutamente económica”, mientras que todas las actividades cuyo objetivo reside en ellas mismas no deben ser consideradas trabajo. Resulta sin embargo dudoso “si se puede trazar una distinción tal entre trabajo y actividades de otro tipo en todas las fases del desarrollo humano”. Sin embargo, Bücher no utiliza a continuación este fructífero enfoque; del mismo modo que Th. Brauer,[437] que a partir del problema del trabajo se ve obligado a una revisión expresa del concepto de necesidad. Él pone en lugar de la satisfacción de necesidades el “aprovisionamiento de demandas [Bedarf]”, que no está dirigido primariamente a la “mera existencia [Dasein]” del individuo, sino a un “determinado ser así”. Con ello se daría por principio la posibilidad de convertir al hombre en objeto de la ciencia económica no meramente en cuanto sujeto del “mundo de los bienes”, sino en su ser completo; el “aseguramiento de la existencia” y la “ampliación de la existencia”, que para Brauer constituyen la meta de la actividad económica, tienen que hacer referencia precisamente a la “existencia [Dasein] cualitativa” del hombre y no a su “mera existencia [Dasein]”, por lo tanto, tienen que dirigirse a la totalidad de la praxis humana. Pero Brauer no mantiene esta concepción en el transcurso de sus investigaciones; él vuelve a recurrir muy pronto a la explicación de la acción económica a través de las “inclinaciones”.

Friedrich von Gottl ha intentado recientemente de un modo radical conseguir una nueva base para la caracterización del hacer económico. Tenemos que ocuparnos aquí de su teoría solo en la medida en que se encuentra en conexión directa con la comprensión del concepto de trabajo.

Según Gottl, en la economía no se trata primariamente de la satisfacción de necesidades, sino de la “cobertura de demandas”. Mediante este giro se pretende —dicho esquemáticamente— quebrantar la absolutización unilateral de la dimensión económica como “mundo de los bienes” y preparar una reflexión sobre la “economía como vida” que visualice al ser completo del hombre. La demanda no está referida primariamente a los sujetos económicos

singulares (en cierto modo, como individuos meramente económicos), sino a las “estructuras” de la economía como formas vitales ya configuradas ellas mismas, y, en segundo lugar, concierne siempre a una totalidad de exigencias que, en definitiva, no remiten a otra cosa que a una determinada “afirmación” y “fomento” de la vida misma. La “interacción de demanda y cobertura” acaba al final siempre en la “afirmación de la vida y, por lo tanto, de un modo u otro, en el fomento de la vida”. “Esto quiere decir: la economía no aspira a ningún máximo de volumen, sino expresamente a un óptimo de figura”.[438]

Lo decisivo es que aquí se empieza a retrotraer la acción económica al acontecer mismo de la existencia [Dasein] humana: pues aquí no se trata de los bienes como medios de la satisfacción de necesidades, ni de los “rendimientos” al servicio de la elaboración de bienes (K. Elster), etc., de lo que se trata es del poder acontecer de la existencia [Dasein] humana en la plenitud de sus posibilidades. El significado de esta tesis para nuestro problema se tornará más claro si vemos ahora cómo determina Gottl el Telos inmanente, la “tarea” propia de ese acontecer. Es una unificación del acontecer “en una unidad de realidad”, de tal manera “que aparezca ordenado conjuntamente, en cuanto acontecer, como duración y, en cuanto unidad, como permanencia”.[439] “En todos los lugares donde la vida se realiza como un ser vivo hay una unidad efectiva de duración conseguida por sí misma, hay en cierto modo una unidad de permanencia elaborada internamente, siempre ajustada también a su mundo circundante”.[440] Bajo este último aspecto hay que ver también el hacer económico, y “por eso todo intercambio y toda producción vale también siempre como [...] una contribución a la ordenación de todo el acontecer en forma de una unidad de duración y permanencia”.[441]

Para el problema del trabajo esto significa que el trabajo económico (y en la ciencia económica se trata solo de él) está por su parte y desde sí mismo subordinado a una tarea y a una meta que ya no son ellas mismas económicas (en el sentido de una satisfacción de necesidades en el interior del mundo de bienes). El trabajo está

subordinado a la tarea, esencial a la existencia [Dasein] humana en cuanto tal, de la autoconsecución, de la configuración de cara a la duración y la permanencia. El sentido primero y último del trabajo es en realidad “elaborar” el ser mismo de la existencia [Dasein], “garantizarle” su existencia [Dasein] en la duración y la permanencia. Todas las demandas singulares se fundan, en definitiva, en esta originaria y permanente demanda de la existencia [Dasein] de sí misma, de su plena autoconsecución en la duración y la permanencia.

Con esta caracterización, Gottl apunta, más allá de la dimensión económica, al ser del hombre, al modo específico de su praxis en el mundo. Y precisamente en este ser mismo aparece ya el trabajo: como constante y permanente autoconsecución. Gottl acentúa expresamente el carácter “fundamental” de sus definiciones, que se muestra, entre otros aspectos, en que por principio (y no solo fácticamente) nunca se puede conseguir una cobertura total de la demanda. La demanda originaria de la existencia [Dasein] humana, en la que se funda en definitiva el hacer económico, no es una demanda de “bienes” de algún tipo, sino una demanda que la existencia [Dasein] tiene de sí misma que no se “satisface” nunca: Gottl la llama apuro vital [Lebensnot]. “El carácter fundamental del apuro vital se impone en que, sea cual sea la extensión en que se piense la cobertura de la demanda, se dejará sin embargo de nuevo tras de sí demanda sin cubrir”.[442]

Con ello hemos vuelto de nuevo también a través de la misma teoría económica a aquel suelo que ya habíamos intentado esbozar. El “apuro vital” apunta a un estado de cosas “ontológico”: está fundado en la estructura misma del ser humano [menschlichen Seins], el cual nunca puede dejarse-acontecer inmediatamente en su plenitud, sino que tiene constante y permanentemente que “conseguirse” a sí mismo, “hacerse” a sí mismo; ya la praxis misma de la existencia [Dasein] humana como praxis sapiente mediadora exige el “trabajo” como su modo de acontecer.

Hemos intentado mostrar que todas las teorías económicas, puesto que parten del concepto de “necesidades” y de su satisfacción en el mundo de los bienes, no pueden conocer el estado de cosas completo del trabajo. Tales teorías pueden como máximo explicar el trabajo como producción y reproducción “materiales”, pero ni siquiera explican esto. Suponiendo que se logre cubrir totalmente la demanda de bienes económicos de una sociedad y garantizar de antemano su cobertura para un tiempo previsible, también entonces se seguiría produciendo la confrontación entre la existencia [Dasein] humana y su mundo como “trabajo”, incluso si desaparecen todos los motivos y coacciones de tipo económico para trabajar. Solo que este acontecer se trasladaría en gran medida fuera de la dimensión económica a una dimensión distinta de la existencia [Dasein] y de su mundo (por lo cual también cambiaría totalmente el lugar, la configuración y la función de la economía en el conjunto de la vida humana; en una sociedad tal el trabajo económico ya no podría servir en ningún caso como “modelo” del trabajo en general). El estado de cosas esencial del trabajo no se funda en una carencia de bienes, ni en el quedarse rezagado el mundo de los bienes existentes y disponibles en cada caso detrás de las necesidades de los hombres, sino, en cierto modo, al contrario, en un excedente esencial de la existencia [Dasein] humana respecto a toda situación posible de su sí mismo y del mundo: el ser humano [menschliche Sein] es siempre más que su existencia [Dasein] en cada caso, sobrepasa toda situación posible y precisamente por ello se encuentra en una discrepancia insuperable con ella: una discrepancia que exige sin cesar un trabajo de cara a su sobrepasamiento, aunque la existencia [Dasein] nunca pueda reposar en la posesión de su sí mismo y de su mundo.

Este excedente esencial del ser sobre la existencia [Dasein] constituye el “apuro vital” originario e insuperable del hombre (Gottl), en él se funda su propia indigencia [Bedürftigkeit], cuya satisfacción constituye el sentido último del trabajo: su indigencia respecto de una plenitud duradera y permanente, respecto de la existencia [Dasein] de su sí mismo en la realidad efectiva de todas sus posibilidades, una tarea a cuyo servicio se encuentra en definitiva

también la economía. Una continuación del camino aquí señalado llevaría necesariamente a una ontología del hombre, solo en el interior de la cual podrían experimentar su desarrollo los caracteres concretos del trabajo. Este camino resulta evidentemente imposible en el interior del marco en que nos encontramos. Para conseguir una concreción mayor del concepto de trabajo y, especialmente, el significado de su uso en la ciencia económica, hemos de proceder aquí de otro modo. Vamos a basarnos en los primeros caracteres fundamentales del hacer laborante ya mencionados (que ahora, al menos en esbozo, han sido retrotraídos al acontecer de la existencia [Dasein] humana) y vamos a considerar en primer lugar la relación entre trabajo y objetividad, la objetivación de la vida en el trabajo. Nuestro avance se va a orientar por el carácter “objetivo” del trabajo, el cual se ha tornado visible en la primera delimitación del fenómeno del trabajo.

5

Que todo trabajo está esencialmente referido a la objetividad resulta dudoso tan pronto como se piensa, por ejemplo, en el trabajo “intelectual”, en la acción política, en las “prestaciones de servicios” sociales (como la actividad del médico, del maestro, etc.). Ser-objetivo es tomado en el contexto de nuestra investigación como concepto contrapuesto a ser-sí mismo. Objetividad quiere decir en primer lugar solo lo otro del sí mismo; por principio, para el sí mismo todo ente exterior a él mismo es objetividad, también el otro hombre, también su propio cuerpo; aunque de diversas maneras, objetividad es tanto una producción de la ciencia, del arte, etc., como una producción de la técnica, de la naturaleza, un objeto de uso, etc.

El sí mismo es solo en medio de su “mundo”, en y con un mundo de objetividad. Pero considerando el acontecer del sí mismo, este mundo en su conjunto y cada ente en él tienen en cada caso un acontecer “diferente” al del sí mismo, una “historia” propia, que no

coincide nunca con la historia del sí mismo. Cuando el sí mismo comienza con el hacer-acontecer su existencia [Dasein], se encuentra con un mundo que es el mundo de otra existencia [Dasein]: colmado y configurado por una vitalidad humana que no es la suya, que ya siempre es pasada y, sin embargo, aún presente y real: un mundo de organizaciones públicas, instituciones, empresas de naturaleza política, social, económica, medios de producción y objetos para el consumo, objetos de uso, obras de arte, etc., un mundo de divisiones y configuraciones generales del espacio y el tiempo, que en su conjunto permanece como obra de una existencia [Dasein] pasada, también incluso en toda nueva creación. Solo se puede determinar a partir de la situación histórica respectiva cuál existencia [Dasein] en cada caso es la que ha dado su tiempo al mundo con el que se ha encontrado, aquella a la que hay que atribuir la configuración y ejecución del espacio vital. Según los estadios del desarrollo histórico, aparecen como el "sujeto" de la "configuración del mundo" la familia, el clan, los Estados, estamentos, clases, etc. Pero siempre se presenta el mundo así configurado como la realidad de una existencia [Dasein] pasada, como pasado presente. Y tal como el mundo objetivo es la realidad de una existencia [Dasein] ya pasada, así porta en él también el futuro de esta vida pasada: es la realidad de sus preocupaciones y previsiones, de sus descubrimientos y desaciertos, de sus amistades y enemistades. De esta manera, no es una "situación" clausurada, una multiplicidad presente y acabada de entes disponibles, sino que está, de parte a parte, inacabada y no clausurada —es, de parte a parte, movimiento, acontecer—. El acontecer del mundo objetivo, acontecer con el que ya siempre se ha encontrado la existencia [Dasein], que desde el pasado alcanza a todo presente y, sin embargo, anticipa el futuro, transcurre, por así decirlo, como un acontecer con su propia dimensionalidad temporal y espacial junto al acontecer de la existencia [Dasein]; tiene un poder inmanente propio y una legalidad inmanente propia, en virtud de los cuales puede incluso "independizarse", sustraerse al dominio de la existencia [Dasein].

La primera experiencia decisiva que realiza el hacer laborante es que la existencia [Dasein], para poder acontecer, tiene primero que dejar acontecer esa objetividad, conservarla, ocuparse de ella y hacerla avanzar, trabajar en ella. Ahora podemos decir: el proceso de “mediación”, de producción y reproducción, comienza con la superación de ese pasado presente. Para que la existencia [Dasein] pueda darse su situación, apropiarse de su mundo y medirse con él, tiene que confrontarse con ese pasado que acontece. Este está ante ella como un acontecer objetivo, que presenta desde sí determinadas exigencias al acontecer de la existencia [Dasein]. El paisaje abierto al tráfico, el campo cultivado, la mina abierta, la fábrica puesta en funcionamiento, la ley promulgada, la constitución puesta en vigor, la obra de arte o de la ciencia aparecida en la esfera pública: todos ellos tienen una “historia” propia, que nunca coincide con la historia de la existencia [Dasein] en cada caso y no puede derivarse nunca completamente de ella; todos ellos tienen una legalidad del acontecer propia. Todas estas objetividades exigen, para que la existencia [Dasein] pueda en general seguir aconteciendo, una ocupación, mantenimiento, aseguramiento, acrecentación y superación propios, orientados por tales objetividades, un trabajo que no se orienta de ningún modo solo por las necesidades de la existencia [Dasein] actual, sino que tiene que tomar en consideración la demanda inmanente a esas objetividades: los menesteres que lleva consigo la mera existencia [Dasein] del “mundo” ya configurado y pleno.[443]

El hacer humano responde ahora a las exigencias que surgen de la objetividad mediante aquel orientarse conscientemente según el objeto, mediante aquel atenerse a su legalidad inmanente, que alcanza expresión en todo proceso de trabajo singular, que confiere el carácter de comportamiento objetivo a la “mediación” entre hombre y objetividad y convierte el objeto en cosa (que hay que manejar prácticamente). En el trabajo se trata siempre, de modo expreso o no, voluntariamente o no, de la cosa misma. El trabajador está durante el trabajo “en la cosa”: lo mismo si está junto a la máquina, proyecta planes técnicos, toma medidas organizativas, investiga problemas científicos, imparte clases a otras personas, etc.

En su hacer se deja dirigir por la cosa, se somete a su legalidad y se atiene a ella, también cuando domina su objeto, decide sobre él, lo maneja y lo deja reposar. En cada caso, él no está “consigo mismo”, no deja acontecer su propia existencia [Dasein] —más bien se pone al servicio de lo “otro de sí mismo”, está en lo “otro de sí mismo”, también cuando precisamente ese hacer llena su propia vida, libremente asumida. Esta enajenación y alienación de la existencia [Dasein], este asumir la ley de la cosa, en lugar de asumir el dejar-acontecer de la propia existencia [Dasein], es por principio insuperable (a pesar de que durante y después del trabajo puede desaparecer hasta el completo olvido); no coincide de ningún modo con la resistencia del “material” y tampoco cesa con la terminación del proceso de trabajo singular; la existencia [Dasein] está en sí misma ajustada a esa objetividad.

Podemos intentar ahora comprender la objetividad esencial del trabajo en su “negatividad” propia, con lo cual también habremos indicado al menos el significado fundamental del carácter de carga del trabajo.

Porque la realización del ser humano [menschlichen Seins] en el mundo es en primer lugar y después de todo “autoría de sí mismo”, hacer-acontecer la propia existencia [Dasein], ser-sí-mismo en cada existencia [Dasein], ese ser-sí-mismo solo es posible, sin embargo, como un dejar-acontecer la objetividad, como un ser-en-otro y para otro, por lo cual el trabajo en la objetividad tiene esencialmente carácter de carga, antes de toda lacra causada por el proceso de trabajo singular. Este carácter de carga al fin y al cabo no expresa otra cosa que la negatividad que arraiga en la esencia misma de la existencia [Dasein] humana: que el hombre solo puede llegar a su propio ser pasando siempre por lo otro de sí mismo, que solo pasando por la “enajenación” y la “alienación” puede ganarse a sí mismo.

Al poner de relieve la conexión entre el carácter de carga del trabajo, su esencial carácter objetivo y la negatividad originaria del hacer laborante, se ha revelado solo una pequeña parte de la relación entre trabajo y objetividad; debemos avanzar por este camino y preguntamos ahora: a través del trabajo, ¿qué acontece con la objetividad?, ¿y qué acontece con el trabajador mismo?

Vamos a comenzar tratando el problema en cierto modo por el final y vamos a considerar en primer lugar cómo aparece el objeto en cuanto ya trabajado o elaborado, en cuanto "producto" acabado del trabajo. Ahí se muestra que su modo de ser-objetivo se ha transformado totalmente. Si antes era, dicho aproximadamente, materia prima, material, cosa, etc., ahora se ha convertido en un objeto usable y disponible (un "bien"); ahora se encuentra en una relación completamente determinada con la existencia [Dasein] humana y su historia, está, en un sentido peculiar, "vivificado". Su ser y acontecer ya no es acontecer "natural", su esencia ya no es materialidad, coseidad, etc., ya no se puede comprender su movilidad con los conceptos y leyes de alguna física. Lo que acontece con los objetos trabajados y elaborados no sucede en la dimensión de la "naturaleza", "materialidad", etc., sino en la dimensión de la historia humana —y, sin embargo, este acontecer histórico es diferente al de la existencia [Dasein] humana misma—. Lo que acontece con la mercancía producida, con la fábrica puesta en funcionamiento, con el paisaje urbanizado acontece en el espacio y el tiempo de una vida histórica, es un acontecer histórico.

Este estado de cosas aparentemente trivial alcanza su pleno significado solo cuando se avanza hacia el conocimiento de que la vivificación e historicidad de los objetos no es solo un mero aspecto bajo el cual la teoría ve las cosas, sino que es lo que constituye precisamente la "sustancialidad" de los objetos. El objeto es real efectivo y surte efectos ulteriormente tal como ha llegado a ser a través del trabajo. El mundo objetivo del hombre es la realidad de la vida objetivada. Los objetos de uso, de disfrute, de adorno, etc.;

casa, ciudad y país; todas las instituciones e instalaciones que rodean cotidianamente a los hombres: en ellos se ha solidificado y realizado el trabajo de la vida humana y la vida objetivada en ellos exige, domina y determina a los hombres en cada instante (sin que esto necesite llegar alguna vez a la conciencia). En cada instante el hacer humano es una confrontación con esa vida histórica que se ha realizado en sus objetos.[444]

El objeto del trabajo, al someter al hombre a su historicidad determinada por el mero hecho de que este se lo encuentra en un mundo configurado de un determinado modo, hace también real la historicidad del trabajador mismo. Al trabajar, el hombre se coloca "actu" [en acto] dentro de la situación completamente concreta de la historia, se confronta con su presente, asume su pasado, trabaja en su futuro. Este "práctico" llegar a ser histórico del hombre se extiende a través de todo el proceso de trabajo: comienza con la presentación muy específica del objeto como "material" (el cual, en lo tocante a su selección y conformación, está transmitido históricamente), se apodera de la metodología, espacialidad y temporalidad del trabajar y alcanza expresión incluso en el sentido y meta del trabajo.

El hombre llega a ser históricamente real y consigue su posición determinada en el acontecer histórico solo y primeramente en el trabajo. Quien está junto a la máquina, extrae carbón de la mina, sirve detrás del mostrador, está integrado como funcionario en un aparato burocrático, enseña como científico: en cada caso, ha salido de la esfera propia de su sí mismo hacia un lugar completamente determinado de un mundo circundante ya dividido, estructurado, organizado y escindido según diferentes estamentos, profesiones, clases, etc., de los que forma parte como miembro en una ubicación determinada. Esta situación previa del trabajo es la que primeramente arraiga al individuo en una "posición" única no intercambiable en el interior del mundo histórico y de su acontecer, desde la que le es dada previamente la posibilidad de su existencia [Dasein] y de la recepción y transformación de su situación. Antes y fuera del trabajo, es decir, antes y fuera de la praxis al servicio de la

producción y reproducción, la existencia [Dasein] humana puede aferrarse a muchas posibilidades y no realizar ninguna; mediante el trabajo se ha introducido en un círculo determinado de posibilidades: la existencia [Dasein] ha recibido una continuidad histórica. El que trabaja es ahora trabajador de una fábrica, oficinista, funcionario, empresario, intelectual, etc. (estos títulos deben circunscribir aquí a modo de ejemplo su ubicación histórica real), y con ello se ha hecho cargo de todas las relaciones, condiciones y posibilidades concretas de estas "posiciones"; se ha convertido ahora en una potencia o en una impotencia históricamente real: en parte de un estrato, de una clase, de un estamento, etc., expuesto al poder o a la impotencia de esos grupos.

En la objetivación del trabajo se expresa precisamente que el hombre llega a ser histórico "actu" [en acto] mediante el trabajo. Puesto que el que trabaja se adentra, en cierto modo, en el objeto de su trabajo, se convierte, en el objeto trabajado o elaborado, en algo permanente, algo que está ahí, algo real y efectivo "objetivamente" en medio del campo histórico y también del tiempo vital histórico. Marx ha puesto de relieve de manera nítida este estado de cosas en la caracterización del proceso de trabajo: "El trabajo se ha amalgamado a su objeto. Se ha objetivado, y el objeto ha sido elaborado. Lo que en el trabajador aparecía bajo la forma de la agitada actividad aparece ahora en el producto como atributo en reposo, bajo la forma del ser". "Durante el proceso laboral el trabajo pasa constantemente de la forma de la agitada actividad a la del ser, de la forma del movimiento a la de la objetividad".[445]

Quizá se ha vuelto claro ahora en qué medida el trabajo es una categoría específicamente histórica, una categoría de la existencia [Dasein] humana en cuanto histórica. El trabajo presupone una relación con el tiempo completamente determinada, que domina íntegramente la existencia [Dasein] humana y dirige su praxis. Ya se han indicado algunos modos de esa relación con el tiempo. La praxis humana es trabajo de y en lo presente mediante la "superación" transformadora del pasado en la preocupación anticipadora del futuro. El que trabaja se mantiene sin cesar en la

temporalidad de su sí mismo y del mundo objetivo, y este comportamiento se manifiesta de diversos modos: en el aprovisionamiento, tratamiento y valorización del material del trabajo; en la distribución y administración de los medios de trabajo, y especialmente en la organización universalmente regulada del tiempo[446] a la que está sometida más o menos cada persona que trabaja (tanto en el interior mismo de los procesos de trabajo singulares como en la división de la existencia [Dasein] en trabajo y "tiempo libre", en la regulación de la duración de la jornada laboral, etc.). El individuo solo es libre de decidir él mismo la organización del tiempo dentro de límites muy estrechos; el "sujeto" propiamente dicho del tiempo vital es en cada caso la comunidad histórica (o aquel "grupo" que se ha constituido como "poder"[447] en la comunidad histórica).

Desde aquí resulta iluminada la cuestión del papel del trabajo en la vida de los denominados pueblos primitivos. Se ha afirmado una y otra vez que en los pueblos primitivos el trabajo parece tener un significado esencialmente diferente del que posee en los denominados pueblos civilizados,[448] y que en ellos no se puede hablar propiamente de un determinado grado de desarrollo del trabajo en sentido estricto. Aquí el trabajo no es un "hacer realizado con regularidad", la cobertura de la demanda no va más allá de lo "necesario en el momento" (aun cuando esos hombres probablemente saben que, en el futuro, por ejemplo en invierno, sufrirán penurias), el tiempo dedicado al trabajo se encuentra en una llamativa "desproporción" respecto al juego, la danza, la producción de adornos, etc. A la luz de estos hechos se abre paso inmediatamente la conexión entre la relación de la existencia [Dasein] con el tiempo (historicidad), por un lado, y el trabajo como modo de praxis de la existencia [Dasein], por otro. Los pueblos primitivos no tienen esa relación con el tiempo que es la que constituye a la existencia [Dasein] en histórica y que también es constitutiva para el trabajo como praxis de la existencia [Dasein]. Su existencia [Dasein] es esencialmente prehistórica, también cuando nos la encontramos "en" nuestra historia, en nuestro presente. (El límite entre existencia [Dasein] histórica y prehistórica no se puede

señalar en el interior de nuestra cronología histórica mediante una “fecha”: es un “límite esencial”, mediante el que se separan los diversos modos de existencia [Dasein]).

La cuestión de si el surgimiento de las relaciones históricas y con ello el tránsito hacia el trabajo como praxis de la existencia [Dasein] puede ser explicado mediante la creciente “indigencia” de la existencia [Dasein], mediante la creciente estrechez del mundo de bienes disponibles, es algo que no puede resolverse aquí. La teoría económica misma parece dudarlo de manera casi general (como es el caso de los autores referidos arriba); ella no considera explicable el progreso desde el “estado preeconómico” al “económico” a partir de “motivos puramente económicos” (Gurewitsch).

7

Ahora podemos intentar circunscribir, al menos a grandes rasgos, el “lugar” del trabajo en el conjunto de la existencia [Dasein] humana. El trabajo en el sentido más originario y amplio se funda en el modo de ser del hombre [menschlichen Seins] en cuanto histórico: en el hacer-acontecer la propia existencia [Dasein] mediante la praxis sapiente-mediadora de la producción y reproducción. Ahora bien, dado que esta praxis (como praxis de una existencia [Dasein] histórica) se encuentra en cada caso un mundo objetivo, ya dividido, configurado, colmado de un determinado modo y con el que tiene que confrontarse desde su ubicación, el trabajo se despliega en consecuencia en una multiplicidad temporal y espacial de procesos singulares de trabajo con diversos objetos de trabajo, diversos modos de trabajo y diversas metas del trabajo. Los procesos de trabajo singulares se desenvuelven en las diversas dimensiones de la existencia [Dasein] según la situación histórica del trabajador y la situación de su mundo: en la producción y reproducción “materiales” o en las “intelectuales”, en la praxis de los meros menesteres de la existencia [Dasein] o en la praxis de lo que está más allá de estos

menesteres. Todos los procesos de trabajo singulares —no en cuanto tales actividades singulares, pero sí en cuanto trabajo en general— tienen como intención última el dar, asegurar y continuar aportando al ser humano [menschlichen Sein] la duración, la continuidad y la plenitud efectivas de la existencia [Dasein].

Desde aquí puede clarificarse también que el trabajo no es en cuanto tal "finalidad en sí", no culmina ni es un "fin" en sí mismo. Pues en sí mismo es deficiente, negativo: está dirigido a algo que aún no está ahí, que primero debe ser conseguido y que tampoco se encuentra ya en él mismo. La satisfacción propiamente dicha de esta deficiencia, la meta y el final del trabajo, es precisamente esa plenitud efectiva de la existencia [Dasein] en su duración y continuidad. Pero cuando se dice que la meta del trabajo se encuentra fuera de él, este "fuera de" es equívoco en un sentido peligroso. Puesto que su meta es la realidad completa de la existencia [Dasein] misma, el "fuera de" no puede significar en ningún caso algo exterior a la existencia [Dasein] misma: alguna finalidad trascendente a la existencia [Dasein], alguna objetividad de cualquier tipo. La meta del trabajo es la existencia [Dasein] misma y no algo fuera de ella. Pero si se habla de un "fuera de" atendiendo a la objetividad esencial del trabajo, entonces el discurso está justificado: todo trabajo trasciende esencialmente cada proceso de trabajo singular, todo "otro" con lo que se demora, en dirección a la existencia [Dasein] misma del que trabaja.

A pesar de la generalidad y duración esenciales del trabajo en la existencia [Dasein], a pesar de la determinación de la existencia [Dasein] como trabajo, en ningún caso es trabajo todo hacer humano, quizá ni siquiera ese hacer que en gran medida es mencionado y enaltecido como trabajo. No todo mero ocupar-se, todo "hacer y actuar" desprendido del hacer acontecer de la existencia [Dasein], de su "autoría de sí misma", vale como trabajo. Los dos polos del concepto general de trabajo aquí delimitado, que muestran en cierto modo su alcance y están ambos comprendidos en él, son: de un lado, el hacer al servicio de la producción y reproducción "materiales", la consecución, provisión, mantenimiento,

etc., de los puros menesteres de la existencia [Dasein]. (Aquí hay que prestar atención a que lo importante no es lo que el trabajador produce —para otro—, sino lo que "resulta" para él mismo a través de su trabajo. En la sociedad productora de mercancías el producto acabado de los procesos de trabajo no pertenece ya a la producción y reproducción de la existencia [Dasein] trabajadora misma, incluso el trabajador de una fábrica productora de mercancías de lujo trabaja también para los puros menesteres de la existencia [Dasein]). De otro lado, todo trabajo está y permanece vinculado, más allá de estos menesteres, al hacer-acontecer de la existencia [Dasein]. Vamos a considerar ahora brevemente la diferencia entre ambos modos de praxis, decisiva para el sentido del trabajo.

Ya indicamos que el mundo de la existencia [Dasein] histórica está escindido en dos ámbitos: el de lo que necesariamente debe estar ahí y estar disponible para que la existencia [Dasein] pueda en absoluto acontecer como tal, y el de lo ya no meramente necesario, sino lo cumplido y pleno en sí mismo (no vemos mejor caracterización general de estos dos ámbitos que mediante los conceptos aristotélicos de "anagkãia" [lo necesario] y "kalá" [bien]).[449] Lo necesario no es ya en sí mismo kalón [bueno] y no lleva lo kalón inmediatamente consigo; es, como hemos visto, insuficiente en sí mismo, in-completo respecto a la totalidad de la existencia [Dasein], no es un "fin en sí mismo": debe primero procurar y asegurar aquello con lo que y en lo que la existencia [Dasein] puede acontecer en la verdad y plenitud de sus más propias posibilidades. De un modo tentativo, se puede equiparar el ámbito de la "anagkãia" con el ámbito de la producción y reproducción materiales. Falta una denominación adecuada para el ámbito situado más allá de la producción y reproducción materiales, para lo que se encuentra más allá de los meros "menesteres". Marx se ha referido una vez a esta esfera como "reino de la libertad"; queremos adoptar aquí esta denominación porque caracteriza bien lo que es importante en nuestro contexto, a saber, el modo específico de praxis de la existencia [Dasein] más allá de la producción y reproducción materiales, y al mismo tiempo pone de manifiesto la relación de fundamentación entre los dos ámbitos. La

producción y reproducción material, como aquello que subvierte el apuro primero e inmediato de la existencia [Dasein], son la condición de toda plenitud y cumplimiento de la existencia [Dasein]; solo cuando la existencia [Dasein] está libre de este apuro, puede llegar a ser libre para sus posibilidades más propias. También más allá de los menesteres sigue siendo praxis el acontecer de la existencia [Dasein]: también aquí hay "trabajo" que hacer, pero su carácter se ha transformado. Ya no se encuentra al servicio del hacer acontecer de la mera existencia [Dasein], ya no es incesante y permanente organización para la obtención y aseguramiento del espacio vital. Su dirección en cierto modo se ha transformado: ya no apunta a la configuración y plenificación de la existencia [Dasein] como algo que primero tiene que aportar y asegurar, sino que acontece a partir de la figura y la plenitud de la existencia [Dasein] en cuanto realización de ellas. De esta manera, esta praxis tiene su meta y su final en sí misma; le falta todo estar entregado a una objetividad "ajena", todo estar sujetado a un acontecer impuesto, del que se tenga que hacer responsable para que la existencia [Dasein] pueda ser en absoluto. Lo que la existencia [Dasein] tiene que asumir y hacer acontecer aquí es ella misma en su sentido propio: tiene que alumbrar la verdad y plenitud de su ser y mantenerse en la verdad y plenitud así alumbradas, ser lo que en sentido último puede ser. Así, la praxis en el "reino de la libertad" es la praxis propiamente dicha, a la que todo otro trabajo está orientado como su "final": el libre despliegue de la existencia [Dasein] en sus verdaderas posibilidades.

Por principio, todo modo de praxis puede llegar a ser "libre", dependiendo de la posibilidad y el poder de la existencia [Dasein] que se ha realizado en ella. Pero, puesto que lo que es "propiamente" la existencia [Dasein] no reside en la arbitrariedad del individuo o de un conjunto de individuos, la idea de una "jerarquía" de los modos de praxis atendiendo a la verdad y a la plenitud de la existencia [Dasein] inmanentes a ellos es exigida por esta existencia [Dasein] misma. Para los griegos, que desarrollaron y expusieron por primera vez en el mundo occidental una "jerarquía" tal (aún hoy nos encontramos bajo su efecto), el modo más elevado de praxis fue la "teoría". Estamos inclinados (¡aunque ya no con buena

conciencia!) a aferrarnos todavía a esa jerarquía y a colocar, por ejemplo, el “trabajo intelectual” en el arte, la ciencia, etc., sobre los otros modos de praxis. No podemos ocuparnos aquí de la cuestión de la justificación y fundamentación de una jerarquía tal.

Con esto creemos haber delimitado el concepto general de trabajo lo suficiente como para que se haya hecho visible su dimensionalidad que trasciende la ciencia económica, una dimensión que, a pesar de esta trascendencia, se adentra continuamente en la ciencia económica. Solo sería posible que la teoría económica no necesitara ocuparse de este carácter filosófico del concepto de trabajo si fuera pensable metodológicamente un esbozo de la dimensión económica como siendo por principio un campo objetual de la investigación científica cerrado en sí mismo, que no incluye temáticamente la praxis humana en cuanto tal (como sería el caso del esbozo de un puro “mundo de bienes” de manera análoga aproximadamente al esbozo de la “naturaleza” como campo objetual por principio matematizable en las modernas ciencias naturales). Sin embargo, esa posibilidad está vedada, puesto que de lo que se trata en la teoría económica es de una dimensión de la praxis humana misma, una dimensión cuyo ser y acontecer está constituido por el ser y acontecer de la existencia [Dasein] humana histórica, por su “lugar ontológico” en el interior de la totalidad de los entes. Por tanto, el sentido del trabajo fundado en ese lugar ontológico del hombre, puesto que es constitutivo de toda praxis humana, no puede separarse de ninguna dimensión suya.[450] De ahí que toda teoría económica auténtica esté acoplada explícita o implícitamente con una ontología del hombre que la trasciende, la cual al menos tiene a la vista un esbozo de la existencia [Dasein] humana histórica en cuanto tal, por el que se orienta la teoría económica genuina.[451]

Para poder comprender ahora el desplazamiento del concepto de trabajo a la dimensión económica y su fijación en esta y la transformación del sentido del trabajo vinculada con ello, hay que analizar un hecho ya aludido varias veces: el hecho de la división del trabajo.

La expresión división del trabajo es equívoca en cuanto que el "trabajo" nunca se ha dado como unidad y totalidad en el ámbito de la vida histórica y se habría dividido en algún momento posterior. Más bien, el trabajo histórico está ya siempre dividido: es divisible en sí mismo y no necesita previamente de una división. La praxis de cada existencia [Dasein] se despliega en procesos de trabajo singulares, que en cada caso solo tienen que ver con determinados objetos en determinadas dimensiones de la existencia [Dasein] y de su mundo. Lo que la existencia [Dasein] singular necesita para su acontecer (en el sentido amplio de una demanda referida a la totalidad de la vida) le llega de los otros y de un pasado que no es el suyo propio, y eso acaba en otros y en un futuro que no es el suyo propio. La existencia [Dasein] acontece en un espacio configurado por otros y en un tiempo temporalizado por otros; desde su situación cada existencia [Dasein] realiza su contribución parcial a esa configuración y temporalización. Esa divisibilidad esencial "termina" solo en la comunidad histórica correspondiente (familia, clan, polis, Estado, etc.), en cuanto "sujeto" propiamente dicho del mundo respectivo. Solo ella "posee" la totalidad de todo aquello que la existencia [Dasein] demanda para su acontecer. Dentro de los límites de su espacio vital y de su tiempo vital se realiza toda la praxis orientada a hacer disponible, configurar, asegurar y ocuparse del mundo objetivo; desde ella adquiere la existencia [Dasein] individual los objetos de su demanda y en ella los vuelve a trabajar. El acontecer de la existencia singular es en sí mismo un acontecer con los otros, junto a los otros y para los otros, y su praxis es, en el interior de la totalidad de la comunidad histórica, una praxis divisible.

Pues bien, solo en el interior de esta divisibilidad se encuentra la distinción tradicional entre divisiones del trabajo "naturales" y "sociales". Se caracteriza como división natural del trabajo la

distribución de los trabajos según o teniendo en consideración el género, la constitución, el talento, etc.; surgió en la familia, en cuanto primera comunidad histórica, pero sigue estando aún vigente dentro de ciertos límites en todas las etapas del desarrollo histórico; su prototipo es la división “genérica” del trabajo entre hombre y mujer. Como división social del trabajo se considera la división del trabajo según estamentos, clases, profesiones, etc., la otorgación socialmente solidificada de determinados trabajos a determinados grupos, partiendo del proceso de producción y reproducción “materiales” y abarcando desde aquí todas las dimensiones de la existencia [Dasein]. Nos hemos adentrado en los dos modos de división del trabajo solo lo necesario para hacer comprensible la solidificación social y económica del trabajo, su otorgación a un determinado modo de existencia [Dasein].

Las divisiones natural y social del trabajo concuerdan (en toda la diversidad de causas y principios de la división) en que el trabajo dividido se realiza en la contraposición de trabajo dominante y dominado (trabajo que dispone y trabajo orientado por disposiciones). La contraposición en cuanto tal (considerada antes de su realización y solidificación en relaciones económico-sociales) se encuentra en la esencia del trabajo mismo como praxis de la existencia [Dasein] histórica. El trabajo como hacer sapiente exige un mantenerse y un comportarse respecto a las posibilidades de su sí mismo y de su objetividad: una determinada circunspección y previsión de lo que ha de acontecer en el trabajo y a través del trabajo, un saber lo que “hay que hacer” con los objetos y con la existencia [Dasein]. Y, por cuanto que todo trabajo es trabajo divisible en un espacio vital común y en un tiempo vital común,[452] esa circunspección y esa previsión abarcan también siempre la existencia [Dasein] de los otros y de su trabajo: un contar con las otras existencias [Dasein], con sus posibilidades y menesteres. En la profundidad, amplitud y fuerza de esa circunspección y previsión reside, bajo las condiciones de la situación “natural” y económico-social de la existencia [Dasein], la primera garantía para la consecución, aseguramiento y continuidad de la existencia [Dasein] en todas sus esferas vitales. Puesto que toda praxis se encuentra

con una situación única y no intercambiable de la existencia [Dasein], con un círculo único y no intercambiable de posibilidades y menesteres, también toda circunspección y previsión está ya desde el principio diversamente “distribuida”. Pero en absoluto esta diversidad originaria, dada por la historicidad de la existencia [Dasein], vinculada a una situación, significa ya una diversidad solidificada y transmitida socioeconómicamente de “posiciones”, “clases”, etc., y una otorgación solidificada y transmitida socioeconómicamente de los trabajos a estas. En efecto, es el poder de la existencia [Dasein] fundado en la circunspección y previsión el que podría determinar por su parte su “posición” en el mundo, sin solidificarse en una mera otorgación socioeconómica.

Ahora bien, la división social del trabajo y las “relaciones sociales de producción” correspondientes contrarrestan de un modo decisivo toda división del trabajo “esencial” (es decir, organizada según las posibilidades más propias de la existencia [Dasein]).[453] Tendríamos que referirnos ahora a cuestiones que no pueden ser tratadas en este lugar, pero nos aproximaremos a ellas solo lo suficiente y las dejaremos en tal grado de generalidad que puedan ser aceptadas desde cualquier teoría como base para la discusión.

Toda comunidad histórica (toda comunidad relativamente independiente, fundada socioeconómicamente y consolidada “políticamente”, que pueda ser abordada como “sujeto” de un espacio vital histórico propio y de un tiempo vital histórico propio) se constituye en la relación fundamental entre dominio y servidumbre. Se constituye en una lucha (política, económica o social), que tiene como resultado que el bando vencedor mantenga bajo su dominio al vencido como siervo.[454] Los conceptos de dominio y servidumbre, usados por Hegel como categorías de la existencia [Dasein] histórica, deben designar aquí un estado de cosas histórico general: servidumbre refiere la fijación duradera y continua de la praxis de la existencia [Dasein] a la producción y reproducción material, al servicio y bajo la dirección de otra existencia [Dasein] (precisamente, de la “dominante”) y sus demandas. La comunidad histórica, como “sujeto” del acontecer, solo se constituye cuando el

dominio es constante y está asegurado y cuando correspondientemente la servidumbre recibe la duración y continuidad de un modo completo de existencia [Dasein]. Según su sentido y su meta, la comunidad histórica concluye su formación solo mediante un tal orden abarcador de la totalidad de la existencia [Dasein], que divide de antemano su demanda y se ocupa de ella. Este orden es cada vez una determinada división del trabajo, pues precisamente en el trabajo se realiza y se garantiza la duración, continuidad y plenitud de la existencia [Dasein].

La realización de la división del trabajo en la relación entre dominio y servidumbre, consolidada y asegurada socioeconómicamente, es la condición fundamental de toda división ulterior del trabajo en estamentos, clases, profesiones, etc., con la asimilación socioeconómica de los trabajos. Al principio, la praxis de la existencia [Dasein] sometida es restringida y fijada (aquí no se va a investigar mediante qué medios ni qué vías) al aprovisionamiento de las meras necesidades de la demanda de la comunidad: la producción y reproducción material, se solidifican en un modo de ser que domina la existencia [Dasein] completa (de la servidumbre).

Hemos visto que todo trabajo reclama una determinada medida de circunspección y previsión sapientes. La praxis en el reino de la libertad, más allá de la producción y reproducción materiales, exige una circunspección y previsión tal como es posible solo desde una posición completamente determinada de la existencia [Dasein] en el interior de su mundo: una posición en la que la existencia [Dasein] ya puede disponer de lo necesario, en la que tiene una distancia respecto a las cosas más cercanas y necesarias. Solo en una situación tal puede llegar a ser visible, más allá de lo que está meramente ahí y es necesario para el aprovisionamiento, la totalidad y plenitud de los entes, en cuyo conocimiento debe mantenerse la existencia [Dasein] para poder acontecer de un modo realmente libre. Una de las convicciones más profundas de Hegel y de Marx es que la vinculación de la existencia [Dasein] completa a la producción y reproducción materiales cosifica esta misma existencia [Dasein] y le corta el acceso a la dimensión de la praxis libre. El

trabajo humano, como modo del ser humano [menschlichen Seins], no puede ser desprendido de los hombres, tampoco en su "producto". Cuando el objeto del trabajo se independiza y se desprende del ser del que trabaja, se objetiva también necesariamente el ser mismo del que trabaja: su existencia [Dasein] se enajena y aliena, y se convierte para él en un poder objetivo extraño sustraído a su propia libertad y que se le contrapone. Para aquella existencia [Dasein] colocada al servicio de las "cosas", estas se convierten en una cadena de la que no puede liberarse sin superar su existencia [Dasein]. La vinculación duradera y continua de la existencia [Dasein] a la producción y reproducción materiales corta de raíz la formación de la circunspección y previsión sapientes correspondientes a las posibilidades más propias; la "posición" y la asimilación del trabajo a ella no se determinan ya mediante el poder de la existencia [Dasein] (fundado en su circunspección y previsión), sino que se convierten en una cadena socioeconómica, en la que el individuo nace o se le obliga a entrar.

El trabajo, según su esencia y sentido, referido al acontecer de la totalidad de la existencia [Dasein], a la praxis en ambas dimensiones (de la necesidad y de la libertad), se sitúa y solidifica en la dimensión económica, en la dimensión de la producción y reproducción de lo necesario, desde el instante en que la bidimensionalidad de necesidad y libertad en el interior de la totalidad de la existencia [Dasein] se ha convertido en una bidimensionalidad de diferentes totalidades existenciales [Dasein], en una diversidad, fundada y transmitida socioeconómicamente, de modos de existencia [Dasein]. Solo ahora cae toda la carga y fatiga del trabajo (en la medida en que se fundan precisamente en la objetividad del trabajo) en la dimensión de la producción y reproducción materiales, en la praxis de lo necesario, mientras que simultáneamente la dimensión de la libertad conforme a la existencia [daseinsmäßig] es separada y descargada de esa praxis.[455] La división socioeconómica del trabajo en la relación fundamental de dominio y servidumbre corta el vínculo esencial entre ambas dimensiones de la existencia [Dasein] y entre los dos modos fundamentales de su praxis, vínculo que es el único que

puede cumplir el sentido completo del trabajo como hacer-acontecer de toda la existencia [Dasein]. Con ello, tal división quita al trabajo de producción y reproducción materiales esa positividad que le confiere su acabado.[456] El hacer-acontecer real, duradero y continuo de la existencia [Dasein] recae ahora completamente en la praxis de la producción y reproducción materiales, esta permanece otorgada de principio a fin a estamentos y clases socioeconómicos determinados, mientras que la praxis en las dimensiones situadas más allá de esa esfera aparece igualmente otorgada socioeconómicamente y ya no está abierta como posibilidad propia y libre de toda existencia [Dasein] como algo que debe y puede ser elaborado.

Ahora bien, es un fenómeno decisivo que la amputación de la producción y reproducción materiales respecto de las dimensiones acabadas y plenas de la "libertad" repercute de nuevo sobre esas dimensiones mismas y sobre la praxis en ellas. Una vez desprendida de las esferas que la colman y simultáneamente la limitan, la praxis vacía de la "dimensión económica" arrastra consigo toda la existencia [Dasein] y objetiva también la praxis libre de la existencia [Dasein], un proceso en el que no podemos entrar aquí, pero que se encuentra ante nuestros ojos. También más allá de la producción y reproducción materiales, el trabajo es ahora expropiado de su sentido propio: ya no está esencialmente vinculado con el acontecer efectivo, con la praxis efectiva de la existencia [Dasein]; ya no puede cumplir su posibilidad más elevada: intervenir en el acontecer de toda la existencia [Dasein] dando un sentido y una meta. Despojado de su plena realidad como praxis, ha llegado ahora, de hecho, a no ser ya en sentido último trabajo, tan solo acompaña el trabajo, lo sigue, o (sin un suelo firme) lo antecede.

La superación de la solidificada división socioeconómica del conjunto de la existencia [Dasein] en modos de existencia [Dasein] contrapuestos, la transformación de la producción y reproducción materiales, que marchan independizadas en el vacío y amputadas de las dimensiones que les dan plenitud, en una praxis dominada,

limitada y culminada desde esas dimensiones, es la condición de posibilidad de que la existencia [Dasein] recupere su trabajo en sentido propio, y de que el trabajo, a partir de su liberación de la alienación y la cosificación, vuelva a ser lo que es según su esencia: la realización plena y libre del hombre completo en su mundo histórico. “De hecho, el reino de la libertad solo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero este siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo solo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base”.[457]

411 Publicado originariamente en Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, vol. 69, 1933, pp. 257 y ss., y reeditado en H. Marcuse, Schriften, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, vol. 1, pp. 556-594 (nota del traductor).

412 K. Elster, Von Strome der Wirtschaft [Sobre las corrientes de la economía],

i

, Jena, 1931, pp. 146 y ss.

413 H. Nowack, Der Arbeitsbegriff der Wirtschaftswissenschaft [El concepto de trabajo de la ciencia económica], en Jahrbücher für Nationalökonomie, vol. 131, 1929, p. 513.

414 M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft [Economía y sociedad], Tubinga, 1921, p. 62.

415 F. v. Gottl, Wirtschaft und Wissenschaft [Economía y ciencia], Jena, 1931, pp. 31 y 446.

416 F. v. Gottl, Arbeit als Tatbestand des Wirtschaftslebens [El trabajo como componente de la vida económica], en Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, L, 1923, pp. 293 y ss., 296 y ss., 307.

417 En el artículo “Arbeit und Ethik” [Trabajo y ética] (Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre [Escritos sobre sociología y teoría de la concepción del mundo], 1923-1924).

418 F. Giese, Philosophie der Arbeit [Filosofía del trabajo], Halle, 1932, p. 24.

419 Jahrbücher für Nationalökonomie, vol. 112, 1919. Reeditado en Vom Strome der Wirtschaft,

i

. Cf. también Nowack, Der Arbeitsbegriff der Wirtschaftswissenschaft, ed. cit.

420 Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke, II, pp. 148 y ss. (paginación de la edición original, también de la edición del aniversario realizada por Glockner) [Fenomenología del espíritu, ed. cit., pp. 267 y ss.].

421 L. v. Stein, Gesellschaftslehre [Teoría de la sociedad], Stuttgart, 1856, p. 99.

422 Marx-Engels-Gesamtausgabe,

i

. Abtg.

iii

, pp. 157 y 168 [Manuscritos: economía y filosofía, ed. cit., pp. 190 y 201].

423 K. Marx, Das Kapital, ed. cit., Libro

i

, p. 10 [El capital, ed. cit., p. 53].

424 Ibid., pp. 133, 136 y ss. No obstante, Marx define el trabajo también como “actividad conforme a un fin”, pero en cuanto tal es para él solo un “momento del proceso de trabajo” (Ibid., p. 134) y no el completo proceso de trabajo mismo [El capital, Libro

i

, ed. cit., pp. 215 y ss.].

425 Puesto que el juego es tomado aquí en consideración como concepto opuesto al trabajo, cabe desarrollar los caracteres del juego sin tomar como referente primario el juego de los niños. Resulta aún muy dudoso si el juego es para la vida del niño lo mismo o lo correspondiente al trabajo para la vida de los adultos. Cf. H. Lufft, Der Begriff der Arbeit [El concepto de trabajo], en Jahrbücher für Nationalökonomie, tomo 123, 1925.

426 Karl Groos habla de un “sentimiento de libertad” que domina el juego, del aparecer del “ipse feci” (Die Spiele des Menschen [Los juegos del hombre], Jena, 1899, p. 502).

427 K. Bücher, Entstehung der Volkswirtschaft [El surgimiento de la economía nacional],

i

, 17.a edición, 1926, p. 29.

428 Aristóteles, Ética a Nicómaco, 1176b, 33 y ss., y, del mismo autor, Política, 1339b, 16.

429 Sigo la traducción de Ética a Nicómaco de Alianza Editorial, 2001, p. 300, 1176b-1177a (nota del traductor).

430 Precisamente el carácter de carga del trabajo ha sido casi siempre tomado en consideración en la teoría económica, incluso ha sido incluido en numerosas definiciones del trabajo, por ejemplo en Roscher y en Alfred Weber (cf. Elster, op. cit.). Igualmente frecuentes son los intentos en la teoría económica de calificar este carácter de carga como algo en todo caso no esencial al trabajo. La mayor parte de las veces esto se realiza señalando la transformación, asequible técnicamente, de la aversión al trabajo en goce del trabajo, o señalando trabajos a los cuales aparentemente resulta extraño todo carácter de carga. Ambas argumentaciones tienen como base un completo desconocimiento de lo que significa propiamente este carácter de carga. La “ciencia del trabajo” ha participado en este desconocimiento, en cuanto que ha creído

encontrar aquí un hecho psicológico que podría ser aferrado con métodos técnico-psicológicos. El carácter de carga del trabajo no es idéntico a los “sentimientos de aversión”, “dificultades”, “manifestaciones de agotamiento”, etc., que se producen en determinados trabajos o ante determinados trabajos. No obstante, si estos pudieran ser suprimidos a través de una estructuración modificada del proceso de trabajo, a través de la transformación de las condiciones de trabajo, con su supresión el carácter de carga del trabajo no se vería afectado, porque se funda en la propia estructura del ser de la existencia [Dasein] humana. Las siguientes explicaciones deben poner esto en evidencia.

431 Ver la nota siguiente.

432 Las explicaciones introductorias de E. Wexberg en Arbeit und Gemeinschaft [Trabajo y comunidad] (1932) apuntan a esta distinción esencial entre actividad animal y trabajo humano: mientras que las actividades animales son realizadas conforme al instinto y por ello están ligadas a un “goce de la función”, el trabajo en cambio no pertenece “a las funciones del hombre dadas naturalmente”, nunca se efectúa “conforme al instinto” (pp. 8 y ss.).

433 K. Diehl, Theoretische Nationalökonomie [Economía nacional teórica], 1916,

i

, p. 2.

434 G. Cassel, Theoretische Sozialökonomie [Economía social teórica], Leipzig, 1921, p. 2.

435 Ibid., p. 153.

436 Así lo hace Oppenheimer siguiendo a MacDougall; ver F. Oppenheimer, System der Soziologie [Sistema de sociología]

iii

, 1, Jena, 1923, pp. 18 y ss.

437 Th. Brauer, Produktionsfaktor Arbeit [El factor de producción trabajo], Jena, 1925, pp. 1 y ss., 10.

438 Gottl, Wirtschaft und Wissenschaft, ed. cit., pp. 221 y ss.

439 Ibid., p. 441 (subrayado mío).

440 Ibid., p. 754 (subrayado mío).

441 Ibid., p. 442.

442 Ibid.

443 Esta “independencia” del acontecer del mundo objetivo como un mundo histórico ha sido resaltada con fuerza por Gottl: “La configuración [...] no se retrotrae exclusivamente a la acción humana. En todas las creaciones ocupa un lugar incluso preponderante un configurar-se. Todos los entes y aconteceres en la vida en común se enderezan ellos mismos a la duración y a la permanencia. Pues a la acción humana no le corresponde más que afirmar lo devenido de esta manera; el que actúa se conforma con ello y busca mantenerlo”. Y: “Pero en gran medida la acción consciente llega demasiado tarde para la configuración, porque la economía está ya siempre ahí, ella o algo de igual efecto que ella debe estar ahí, simplemente como la rama sobre la que estamos sentados. Por lo tanto, donde interviene conscientemente la acción queda siempre solo algo transformado o perfeccionado por valores” (Gottl, Arbeit als Tatbestand des Wirtschaftslebens, ed. cit., pp. 291-292).

444 Dilthey ha explicitado del modo más amplio esta historicidad del mundo objetivo bajo el rubro de objetivaciones de la vida (especialmente en las formulaciones del volumen

de la Obra completa [se trata de la obra La construcción del mundo histórico; J. M. R.]). Cf. también F. Krueger, Die Arbeit des Menschen als philosophisches Problem [El trabajo del hombre como problema filosófico], en Blätter für Deutsche Philosophie,

iii

, 2, 1929, p. 159: “Lo que para el hombre desarrollado significa realidad depende siempre del trabajo humano”. Bücher recurre, para la caracterización de la historicidad del trabajo, al “principio de la continuación de la obra” de Fr. List: es “el principio histórico general del desarrollo social, mediante el que la humanidad se diferencia del reino animal. Con cada animal comienza una nueva existencia del mismo tipo [...]. Pero cada generación de hombres se hace cargo de los logros de la civilización de todas las generaciones precedentes para dejárselos acrecentados a la posteridad” (Bücher, Entstehung der Volkswirtschaft, ed. cit., p. 268).

445 Marx, Das Kapital, ed. cit., Libro

i

, pp. 136 y 144 [El capital, ed. cit., pp. 219 y 228, traducción modificada].

446 Schäffle ha realizado indicaciones especialmente insistentes sobre el significado de la regulación general del tiempo en el orden social; ver A. Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers [Estructura y vida del cuerpo social], 2.a edición, Tubinga, 1896,

ii

, pp. 101 y ss.

447 Cf. abajo el apartado 8.

448 Bücher, Entstehung der Volkswirtschaft, ed. cit., pp. 30 y ss.; W. Eliasberg, Arbeit und Psychologie [Trabajo y psicología], en Archiv

für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, vol.

I

, 1923, p. 113; E. Grosse, Die Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft [Las formas de la familia y las formas de la economía], Friburgo y Leipzig, J. C. B. Mohr, 1896, pp. 38 y ss.; B. Gurewitsch, Die Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse [El desarrollo de las necesidades humanas], 1901, pp. 37 y ss.

449 Esta escisión no significaría, según su idea, la división social del espacio vital y del tiempo vital otorgando los dos ámbitos referidos a diferentes estamentos, clases, etc. Más bien, es cada existencia [Dasein] singular la que está escindida, en el interior de su propia totalidad, en los dos ámbitos de lo necesario y de lo ya-no-necesario; cada existencia [Dasein] singular exige acontecer y plenitud en los dos ámbitos, y el desgarro de esta totalidad mediante la asimilación económico-social aludida arriba es solo el resultado de una determinada forma de "división del trabajo". Sobre esto volveremos en el último apartado.

450 "Esa división de funciones ha demostrado ser insuficiente, por lo cual la economía a medida que pasa el tiempo tiene cada vez más una existencia propia, cuyas leyes sería posible conocer aisladamente [...]. El trabajo humano se encuentra de modo tan dominante en el centro del mundo ético-espiritual que ninguna ciencia empírica está en condiciones por sí misma de describir solo los fenómenos correspondientes en su conjunción real" (F. Krueger, Die Arbeit des Menschen als philosophisches Problem, ed. cit., p. 164). Cf. Giese, Philosophie der Arbeit, ed. cit., pp. 161 y ss.

451 Esto se muestra con toda claridad, por ejemplo, en Marx. Resulta inútil rechazar su fundamentación de la teoría económica, tal como está expuesta especialmente en los Manuscritos económico-filosóficos de 1844 y en La ideología alemana, en cuanto pecado juvenil filosófico superado posteriormente: ella es aún efectiva en general en El capital y se pone de manifiesto explícitamente en los pasajes decisivos.

452 “Toda actividad es un elemento en el proceso de producción en el marco de la división del trabajo. La actividad de cada hombre ya no es su propia actividad, sino que solo es adecuada en cuanto se introduce en el marco de la sociedad de la división del trabajo” (Lederer, Grundzüge der ökonomischen Theorie [Elementos fundamentales de teoría económica], 1923, p. 41).

453 En su controversia con W. Jerusalem, M. Scheler no tiene en cuenta la diferencia entre la división del trabajo “esencial” y la socioeconómica (Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften,

i

, Cuaderno 3, 1931, p. 36).

454 Cf., por ejemplo, Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers, ed. cit.,

i

, pp. 32 y ss.; G. Schmoller, Das Wesen der Arbeitsteilung und der sozialen Klassenbildung [La esencia de la división del trabajo y de la formación de clases sociales], en Jahrbuch für Gesetzgebung Verwaltung und Volkswirtschaft in Deutschen Reich,

xiv

, 1890, pp. 49 y 83; H. Herkner, Arbeit und Arbeitsteilung [Trabajo y división del trabajo], en Grundrisse der Sozialökonomie,

ii

, 1, p. 279; L. Gumplowics, Grundriß der Soziologie [Compendio de sociología], Innsbruck, 1926, pp. 103 y ss.; Oppenheimer, System der Soziologie, ed. cit.,

i

, 1, pp. 307 y ss. y 174 y ss.

455 “El acoplamiento de la zona económica con el trabajo conduce a la distorsión ontológica” (Giese, Philosophie der Arbeit, ed. cit., p. 293).

456 Para los que trabajan, el estar en las dimensiones propiamente “colmadas” más allá de la producción y reproducción materiales queda restringido ahora a un “área residual” de su persona y para los momentos más breves: después del trabajo, los domingos, etc. Mediante esta exclusión y atrofia del acontecer vital decisivo como mero “tiempo libre” no se consigue más que una cosificación de ese “área residual”. Cf. sobre esto Giese, op. cit., pp. 183 y ss.

457 K. Marx, Das Kapital, III, 2, Volksausgabe, edición de K. Kautsky, Berlín, 1929, p. 316 [K. Marx, El capital, Libro III, México, Siglo XXI, 1981, p. 1044].

12. Filosofía del fracaso. La obra de Karl Jaspers

458

La obra de Karl Jaspers Filosofía coloca de nuevo, en el punto de partida de la filosofía, las preguntas fundamentales auténticamente “eternas”: ¿qué es el ser? ¿Por qué hay algo, por qué no hay la nada? ¿Quién soy yo? ¿Qué quiero realmente? Si se puede considerar la filosofía como una ciencia entre las demás, como el fundamento teórico-metodológico de las ciencias, como el compendio de sus resultados y cosas semejantes: estas preguntas resultan vacías y carentes de sentido. Comoquiera que se las responda, la respuesta no ofrece ningún resultado disponible y concluyente. Es posible una pluralidad de respuestas que ya se han dado en la historia de la filosofía —todas igualmente acertadas o equivocadas—. Entre tal y tal, entre sí o no, no cabe ninguna decisión universalmente válida; se puede aceptar o rechazar, sin faltar a ninguna verdad probada y sin provocar daños en el hacer y en el dejar hacer propio y de los demás. Por lo tanto, tales preguntas no son propiamente preguntas (quien adopte este punto de vista, completamente defendible, debería interrumpir la lectura ya en la primera página) y esas frases interrogativas tampoco llegan a convertirse en preguntas reales a partir de lo que se sostiene a lo largo de los tres volúmenes. Pues las preguntas fundamentales introductorias son ellas mismas ya preguntas filosóficas, y la introducción solo puede introducir en la filosofía a aquel que ya filosofa él mismo.

Pensamiento sin objeto

Ahora bien, ¿qué es esta filosofía, si no es nada de lo que se acaba de rechazar? Jaspers dice una vez: filosofar es un "pensamiento sin objeto específico" (i, 44). En esta formulación tan tajante la filosofía se separa de la manera más contundente de lo que ella no es. ¿Qué puede ser pensado que no sea "objeto"? ¿Hay algo no objetivo sin más? Sí, a saber, la "existencia". Jaspers consigue la delimitación conceptual de la existencia en general en contraposición a la objetividad: "Existencia no es un concepto, sino un indicador que apunta a un más allá de toda objetividad" (i, 26). "Existencia es lo que nunca se convierte en objeto, es origen, a partir del cual pienso y actúo, de lo que hablo en una sucesión de pensamientos que no conocen nada" (i, 15). Por lo tanto, existencia quiere decir al parecer el ser de la subjetividad: el ser que cada individuo es en cuanto él mismo, lo que yo-soy. Sin embargo, con ello solo se ha producido un nuevo malentendido. Existencia no se refiere a la existencia [Dasein] empírica del yo[459], no se refiere tampoco a la "conciencia en general" fenomenológica o trascendental, o a algo semejante. La existencia no tiene ninguna existencia [Dasein] en absoluto, sino que "aparece" siempre solo en la existencia [Dasein]: como la "posibilidad" en sentido propio del sí mismo, que está ahí actuando y sufriendo. Su modo de ser es esencialmente poder hacer, decidir; su categoría fundamental es la "libertad": "En toda la dependencia y determinidad de mi existencia [Dasein] me resulta cierto que finalmente algo depende solo de mí [...]. Cuando ceso de considerarme psicológicamente y, sin embargo, no actúo de modo ingenuamente inconsciente, sino [...] en la claridad, no de un saber que se me hubiera dado, sino de la sabiduría que funda mi propio ser, ahí decido yo lo que yo soy" (i, 15 y ss.).

Esta libertad no está en contra de la necesidad, sino que la asume. La existencia no existe por encima o por detrás de la existencia [Dasein] empírica y sus menesteres; ella los aferra como material de su autorrealización, como “impulso o medio”. Con ello Jaspers circunscribe la segunda categoría fundamental de la existencia: su historicidad. El individuo se encuentra siempre en una situación única y no intercambiable de su sí mismo y de su mundo; su “origen” más propio es algo devenido y sus posibilidades más propias son determinadas por el presente con el que se ha encontrado y por su futuro. Esta vinculación es el presupuesto de su libertad. Y como la existencia nunca ni en ningún lugar “aparece” aislada, sino que siempre tiene su situación en común con otra existencia, requiere para su libre autorrealización histórica de la “comunicación” con los otros: “Nunca me resulta más cierto que soy yo mismo que cuando estoy plenamente dispuesto respecto a los demás, de manera que llego a ser yo mismo porque en la lucha abierta también el otro llega a ser él mismo” (i, 16). La comunicación es la tercera categoría fundamental de la existencia.

Filosofía significa filosofar

Es en relación con la existencia posible (y solo en relación con ella) que hay que comprender también ahora qué es filosofía: filosofía es, en primer lugar, filosofar. Su sentido y esencia no descansa en su forma acabada para la enseñanza, sino en lo que acontece con el individuo que filosofa. En él acontece el proceso por el que la existencia se convierte en existencia [Dasein], acontece un tornarse claro y seguro de su fundamento, sus posibilidades, su incondicionalidad. Filosofar es “el pensamiento que transforma mi conciencia de ser, porque despertándome respecto de mí mismo me lleva a las motivaciones originarias, a partir de las cuales, actuando en la existencia [Dasein], llego a ser lo que soy” (i, vii). Estas formulaciones parecen derribar de nuevo todos los límites entre filosofía y “concepción del mundo”, y entregar la filosofía a cualquier insignificancia personal que se comporte como “existencial”. Sin embargo, precisamente aquí se separan los caminos. La filosofía, comenzada en la esfera de la existencia como su autoaclaración, se introduce ahora en cierto modo en su propia historia para, a partir de su apropiación, “repetir” lo que han elaborado los grandes filósofos desde los griegos hasta Hegel; ella debe tomar ese camino porque la historicidad de la existencia determina los modos de su autorrealización. A lo largo de su camino también la filosofía existencial despliega solo las mismas preguntas “eternas” que desde Parménides señalizan la trayectoria de la filosofía y cuya primera y última pregunta es: ¿qué es el ser? En la conciencia de mi situación, que ni comprendo por completo ni cuyo surgimiento puedo ver, estoy apremiado por una angustia indefinida. Solo consigo ver dicha situación en el movimiento en el que me deslizo en continua transformación con ella desde una oscuridad, en la que yo no estuve, hacia una oscuridad en la que no estaré. Dejo que el deslizamiento siga su curso y me asusto con el pensamiento de que

algo llegue a perderse para siempre si no lo comprendo ahora ni sé lo que es. Busco el ser que no solo desaparece. A esta búsqueda filosófica del ser le son trazadas ahora tres direcciones, correspondientes a los tres ámbitos en los que al hombre le salen al encuentro en general los entes: el ámbito del mundo, como el de la totalidad de los entes objetivos que lo rodean (todo ser en la escisión-sujeto-objeto); el ámbito de la existencia, como el del ser que acontece desde su propio origen, ser que es el que busca en realidad; y el ámbito de un ser que en cada caso aparece solo en los "límites" de la existencia, el cual es el origen y el fundamento de todos los entes: el ámbito de la trascendencia. Al avanzar el filosofar en estas tres direcciones, esto es, como orientación en el mundo, aclaración de la existencia y metafísica, repite en una apropiación transformadora las viejas dimensiones de la filosofía, hace tiempo solidificadas y procedimentalizadas en meras "disciplinas": cosmogonía, psicología y teología, las tres regiones de la metafísica genuina.

Trascender

Jaspers caracteriza el método del filosofar en estas tres direcciones como “trascender”. Es propiamente el concepto central de su filosofía, que determina toda la obra hasta en el estilo extrañamente “flotante”, vacilante y cuestionador. ¿Qué es trascender filosófico? La filosofía pregunta por un ser permanente, genuino; sin embargo, lo que siempre se encuentra en su búsqueda es solo el ente singular. Ningún ente puede tener la pretensión de exponer el ser. En el mundo, todo ente es un objeto para una conciencia: afectado por la subjetividad y ligado a la escisión-sujeto-objeto. La existencia aparece en la existencia [Dasein] como una existencia entre las demás; se sabe a sí misma como inacabada y pregunta más allá de su propio ser. La trascendencia aparece en los entes solo por momentos, pero cuando se la aferra como objeto desaparece y queda sustraída al acceso cognoscente. “La filosofía debe trascender toda objetividad porque ningún ser que se dé como objeto investigable es sostenible como el ser en sentido propio” (i, 37).

El modo de trascender es diferente en cada dirección del filosofar, y sin embargo los tres modos están fundados unos en otros: cada uno hace surgir de sí mismo a los demás. El trascender, al atravesar en la orientación en el mundo todo ámbito de ser y su verdad en busca del ser en sentido propio, choca pronto con “límites” fundamentales (y no solo fácticos), más allá de los cuales ya no puede preguntar más. Ese ser solo puede llegar a ser comprensible en la orientación en el mundo simplemente como verdad irrefutable, como unidad acabada en sí misma, como meta última de la acción; sin embargo, en el mundo todo lo irrefutable tiene su relatividad, la infinitud del proceso es insuperable y ninguna acción puede pretender que su meta sea absoluta. De esta manera, el trascender en la orientación

en el mundo es devuelto al ser del trascender mismo, que sin embargo aún no ha sido interrogado: la orientación filosófica en el mundo se trasciende en cierto modo a sí misma como un todo hacia la “existencia” y en cuanto que aclaración de la existencia comienza de nuevo su camino sobre otro suelo. La existencia aparece en la existencia [Dasein] como “individualidad histórico-empírica” en relaciones histórico-empíricas con el mundo y con otras individualidades. En cuanto tal, es objeto de todos los tipos de psicología, del psicoanálisis, de la caracteriología, de la antropología, etc. Y en todos estos modos de consideración no aparece en absoluto como existencia en su mismidad propia: ella resulta absolutizada y aislada en los ámbitos particulares de su existencia [Dasein], con lo cual su esencia permanece completamente encubierta. La aclaración de la existencia trasciende todos esos encubrimientos por cuanto ella empuja a la existencia dentro de las “situaciones límite” y de las “acciones incondicionales”, en las cuales no se trata ya de algo cualquiera en el mundo o en su existencia [Dasein], sino únicamente tan solo de la existencia misma, donde ella, libre para sí misma, y cierta de sí misma, tiene que asumir y cumplir su ser. En el análisis de tales situaciones y acciones (como la muerte, el amor, la lucha, la culpa, etc.), en la arriesgada empresa de revelar de nuevo hoy, más allá del psicoanálisis, de la caracteriología y de otras disciplinas semejantes, las esferas últimas y más solitarias de la persona: aquí reside quizá la fuerza más bella y profunda de la obra de Jaspers.

La metafísica como cifra

La aclaración de la existencia puede llevar la existencia a sí misma y ante sí misma, pero el filosofar no llega entonces a su final: ese ser que es buscado no puede exponerlo la existencia. Precisamente en las situaciones límite acomete a la existencia la angustia de su "ausencia de unidad y de acabamiento", la conciencia de su remisión a un "oscuro otro". La existencia no es lo último. De esta manera, el filosofar trasciende también la esfera de la existencia hacia aquel "otro" que aparece en los límites de la existencia: hacia la esfera de la "metafísica". Este es el ámbito propio de la filosofía: "Aquí está aquello que es realmente importante para el hombre" (i, 33). La metafísica en sentido elevado solo es accesible a la existencia que se encuentra ya en su propia claridad: solo en sus situaciones límite y en sus acciones incondicionadas experimenta la existencia su remisión a una trascendencia. Ahora tiene ella el "órgano" mediante el cual puede llegar a estar segura de ese ser en sus manifestaciones —un "órgano" que Jaspers, contraponiéndolo al entendimiento, caracteriza como "fantasía"—. "En imágenes y conceptos que, como objetos finitos en cada caso, son símbolos, la fantasía se entrega a la profundidad del fundamento trascendente. Llevado a la conciencia en la objetividad interrogada, el símbolo se convierte en cifra: manuscrito de otro, que, en general ilegible, es descifrado existencialmente" (i, 33). Solo en símbolos y cifras es comprensible ese ser, pues la trascendencia es lo que menos puede llegar a ser objetivo: ella se vuelve transparente solo en su desaparición.

Por lo tanto, el intento de conocer y aferrar ese ser ha fracasado; esta filosofía no tiene ningún "resultado". El trascender trasciende todo ente, pero no tiene ningún adonde al que pudiera llegar alguna vez, ningún "objeto absoluto" más allá de los entes en el que pudiera

encontrar descanso. El trascender trasciende todo ente, pero lo que no es ente es nada. Sin embargo, al acontecer el trascender abre un espacio que antes no existía: un espacio en cierto modo vacío, desde el cual puede retornar ahora a sí mismo y a los entes. Y para la existencia que ha retornado de esta manera todo se ha vuelto diferente: ella misma y el "mundo": "El trascender [...] convierte al hombre en otro" (i, 42). Esta transformación, provocada por el salto en el vacío, es el único "resultado" de esa filosofía. Por tanto, se trata de una "filosofía del fracaso" y Jaspers afirma el "fracaso" como el signo propio de su filosofía. Pero se trata de un fracaso no más acá sino más allá de todo resultado posible; un fracaso que es esencial a todo filosofar auténtico, en la medida en que trascender es siempre un salto en la nada, una apertura de espacios vacíos (Jaspers se refiere a la "deducción trascendental" de Kant como el ejemplo clásico de tal trascender en el vacío). Y, sin embargo, ha acontecido algo en ese trascender: en su búsqueda la existencia que busca se aclara más y más a sí misma y aclara los entes, hasta que en esta claridad (que cae sobre los entes primera y únicamente desde los espacios vacíos alcanzados) fulgura el ser.

Jaspers y Heidegger

La obra de Jaspers ha aparecido en una situación en la que desde el principio ha sido expuesta a los peores malentendidos. Estos se mueven principalmente en dos direcciones: por un lado, la obra es sometida a exigencias que ni puede ni quiere satisfacer, mediante una clasificación y agrupación, claramente falsas, con esfuerzos supuestamente análogos, y, en segundo lugar, es asumida demasiado fácilmente bajo la marca, ya demasiado usual, de "filosofía de la existencia", con lo que se arruina su efecto. Antes de nada, hay que refutar sumariamente estos malentendidos.

La filosofía de Jaspers no debe ser interpretada sobre la base del trabajo filosófico de Heidegger. Los numerosos conceptos de Jaspers que coinciden con los términos de Heidegger (por ejemplo, existencia, trascender, trascendencia, existencia [Dasein], historicidad, pero sobre todo el concepto mismo de "ser") inducen muy fácilmente a tal visión conjunta. Los fundamentos filosóficos de esta conceptualidad son muy diferentes en cada uno de estos investigadores. Dicho a grandes rasgos: el esfuerzo de Heidegger se dirige a un problema ontológico-trascendental (mostración e interpretación del sentido de "ser"), respecto al cual la "analítica existencial" es solo una preparación, mientras que para Jaspers la "aclaración de la existencia" es y permanece en el centro del filosofar: en ella acaba la "orientación en el mundo" que la precede y en ella repercute la "metafísica" que le sigue. De ello se sigue que las categorías de la existencia son entendidas en Heidegger como puramente ontológicas; en Jaspers, en cambio, reciben un sentido "ético" (lo que encuentra una expresión clara en la metodología interna de la aclaración de la existencia como "apelación" y "despertar"). Sin embargo, la obra de Jaspers es tomada de un modo demasiado liviano cuando, a causa de esta tendencia

fundamental, se la hace pasar por algún manual para el actuar ético, por la “proclamación de una concepción del mundo”, por una declaración personal o algo semejante. Jaspers quiere aportar, sobre la base de la filosofía de la existencia, toda una fundamentación de la filosofía, quiere incluso (como lo promete el título completo de los tres volúmenes) desplegar la filosofía misma en la plenitud y unidad de sus ámbitos —y no quizá solo en sus “disciplinas”—.

Solo puede llevarse a cabo una confrontación con la obra de Jaspers en cuanto confrontación con esta idea misma de “filosofía de la existencia”. De entre la diversidad de categorías que abarca la filosofía de la existencia, la que se ofrece como punto de partida de la crítica es la categoría fundamental de “historicidad”: a partir de ella reciben también su sentido concreto las otras categorías fundamentales de la existencia, a saber, libertad y comunicación: libertad y comunicación son auténticas determinaciones de la existencia solo y primeramente en cuanto históricas. En este lugar bastan algunas indicaciones sobre la dirección en la que tendría que avanzar la crítica.

Historicidad

La determinación de la existencia humana como esencialmente histórica debe devolver a la filosofía la agudeza de la concreción, perdida desde hace tanto tiempo, y la seriedad última de un acontecer humano en el que realmente “todo está en juego”, siempre y cuando se trate justamente de lo que es preciso hacer aquí y ahora. Al tener que ponerse en marcha la filosofía como filosofar del individuo en su situación histórica única en cada caso y con las posibilidades fijadas por esa situación, parece asimilar todo el apuro y la necesidad del momento histórico —desde su abstracta carencia de compromiso, la filosofía se introduce en la inmediata actualidad de la historia—.

Pero nos parece como si la filosofía de la existencia fracasara precisamente en esta “historicidad”, sin que este fracaso se funde en el mantenimiento del problema mismo, o sea, sin que sea un “auténtico” fracaso filosófico. La filosofía de la existencia abandona la concreción del concepto de historicidad precisamente donde comienza la problemática realmente peligrosa. Puesto que, según la idea de la filosofía de la existencia, la existencia humana está autorizada por principio en cada situación histórica para su más propia libertad y a partir de cada situación es capaz de existir como ella misma en su “sentido propio”, ¡la esfera decisiva de la existencia —a pesar de todas las declaraciones opuestas— permanece frente a la historia real como trascendente, “ahistórica”! La cuestión decisiva no es preguntada hasta el final (Jaspers mismo la plantea en un lugar de su libro): la cuestión de si, en cuanto tales, las situaciones determinadas, simplemente “casuales” frente a la existencia, aniquilan la esencia de la existencia en sentido propio, cancelan su libertad o la pueden convertir en una ilusión vacía. Todo discurso sobre la historicidad permanece abstracto y no vinculante

hasta que no sea subrayada la situación “material” completamente concreta en la que la existencia filosófica vive fácticamente, hasta que no sean consideradas, a partir de su estructura fáctica, las posibilidades y las realidades del existir en sentido propio.

Es solo la otra cara del mismo desacierto cuando en Jaspers la “situación histórica” misma se convierte también en un concepto abstracto trascendente respecto a la historia concreta. Esta filosofía de la existencia tiene la posibilidad de sancionar desde el principio toda situación de la existencia [Dasein] como “histórica” (es decir, sin plantear la pregunta por su figura fáctico-real). Ella no piensa que la existencia humana puede encontrarse también en situaciones muy “ahistóricas”, de las cuales solo puede salvarse hacia su libertad propia a través de una superación práctica de esa situación y no a través de su apropiación existencial. Para la filosofía de la existencia, todas las situaciones históricas son respecto a la existencia en sentido propio equivalentes, pero en su auténtico doble sentido, es decir, indiferentes. Precisamente en el concepto de historicidad se desvela la ahistoricidad de la filosofía de la existencia.

Ambigüedad

Esta ahistoricidad encubierta mediante la acentuación de la historicidad por parte de la filosofía de la existencia se manifiesta también en la conceptualidad completa de la obra de Jaspers. La curiosa ambigüedad flotante de sus categorías no se funda solo probablemente en la esencia del trascender filosófico, que parece expresar algo por encima de lo objetivo, cuando a lo que se refiere es simplemente a algo no objetivo, que solo es comprendido de modo unívoco en cuanto con ello es alcanzada y aclarada la existencia. Tal ambigüedad es posiblemente de igual manera la consecuencia de rehuir conscientemente una confrontación con la historia filosófica de esas categorías, una confrontación que no es accesoria para una filosofía realmente "histórica", sino que pertenece a la "cosa misma". De esta manera, por ejemplo, en el concepto de "ser" de Jaspers se han introducido los conceptos de ser de la tradición filosófica crecidos en los suelos más diversos y diferentes, sin que sea aclarada la unidad en esta diversidad. Solo un trabajo ulterior en la dirección de la concreción realmente histórica puede desplegar los muchos y grandes descubrimientos escondidos en el proyecto de filosofía de la existencia de Jaspers y justificar incluso la idea misma de filosofía de la existencia.

*

Se ha hablado —precisamente en relación con la filosofía de la existencia— de la filosofía como "empresa arriesgada", de la "movilización de la existencia" que acontecería en ella, etc. Puesto que hay que rechazar las pretensiones de la filosofía de la

existencia de una historicidad auténtica y considerar su historicidad como abstracción no vinculante, la “empresa arriesgada” contenida en ella aparece como esencialmente inofensiva. Está bien evitar palabras tan elevadas, especialmente en un tiempo en el que la empresa arriesgada se encuentra como en casa más bien en los ámbitos de la vida completamente empírica y las existencias son movilizadas en otros lugares muy distintos y de manera cotidiana.

458 Recensión de la obra de Karl Jaspers Philosophie, 3 vols., Berlín, Springer, 1932. Esta recensión fue publicada originariamente en diciembre de 1933 en el Unterhaltungsblatt del diario berlinés Vossische Zeitung, n.º 339, y reeditada en H. Saner (ed.), Karl Jaspers in der Diskussion, Múnich, Piper, ١٩٧٣, pp. ١٣٢-١٢٥, y en H. Marcuse, Ökologie und Gesellschaftskritik. Nachgelassene Schriften, vol. 6 (edición de P.-E. Jansen), Springe, Zu Klampen, 2009, pp. 58-75 (nota del traductor).

459 Jaspers distingue entre Existenz, como modo de ser de la subjetividad caracterizada por su no-objetualidad y por su trascendencia respecto a lo objetivo, y Dasein, entendido como existencia empírica, fáctica. Ambos términos han sido traducidos aquí por “existencia”. Esperamos que con esta aclaración se solventen las posibles confusiones que se puedan generar (nota del traductor).

13. La filosofía alemana entre 1871 y 1933

460

Entre 1871 y 1933 se define una época nítidamente delimitada de la filosofía alemana: esta comienza con el neokantismo, con la tendencia a renovar la filosofía como ciencia exacta (siguiendo el ejemplo de la ciencia matemática), y finaliza con la disolución de la filosofía científica por el “realismo heroico y racista”. Esta transformación coincide casi exactamente con el desarrollo histórico del segundo al tercer “Reich”, es decir, con el paso del liberalismo, influido por el feudalismo y la aristocracia militar, a la dictadura abierta del capitalismo monopolista, por medio del Estado totalitario. Desde el comienzo actuaron las tendencias que anunciaban la disolución de la particular mentalidad burguesa del siglo xix y su teoría racionalista. Esta transformación se cumple de la manera siguiente: las bases del idealismo trascendental restablecidas por el neokantismo y por la misma fenomenología de Edmund Husserl —hablaremos de ello más tarde— son minadas por las corrientes antirracionalistas: la filosofía vitalista, el existencialismo, el historicismo, la metafísica intuicionista. Algunas de estas ideas filosóficas tendían a sobrepasar, al comienzo del desarrollo, los límites del pensamiento burgués para apuntar a un orden racional de la sociedad humana. Pero, al mismo tiempo que los grupos avanzados de la burguesía fueron reprimidos y perdieron su influencia, estas tendencias filosóficas, que fueron su expresión ideal, perdieron su sentido crítico. Fueron convertidas en inofensivas por una interpretación popular (como fue el caso de la crítica de las categorías burguesas por Nietzsche, así como del descubrimiento del mundo histórico por Wilhelm Dilthey) y se transformaron en una santificación del orden existente.

I. El neokantismo

Después de la caída de la filosofía hegeliana, que reinó en Alemania casi sin límites hasta la mitad del siglo xix, el positivismo científico intentó asumir la obra de la filosofía. El poder y el éxito técnicos de la ciencia física se mostraron en un primer momento como incapaces de conseguir que los medios técnicos que ella había descubierto se tornaran útiles para una organización racional de la sociedad. El "Ignorabimus"[461] [lo ignoraremos] que ella pronunció no tenía solo una significación metafísica. Frente a su esterilidad social teórica y práctica se hizo sentir la necesidad de esbozar las bases filosóficas de una concepción del mundo bien fundada. Esta necesidad se hizo más urgente por cuanto la economía corría de crisis en crisis y la vida de las clases inferiores, en lugar de mejorar, como parecían prometer las grandes invenciones técnicas, se volvía más y más difícil. Aunque el nivel social medio tenía la tendencia a elevarse en los periodos de prosperidad, la vida de las clases inferiores perdió toda su seguridad. Tenía que surgir a toda costa una profunda transformación de la ideología. Por tanto, como esta renovación fue llevada a cabo por la filosofía burguesa misma, condujo de vuelta a la filosofía trascendental como la base sólida de una concepción de la teoría burguesa racionalista. El neokantismo representa la primera tentativa de vencer la anarquía teórica volviendo a la idea kantiana de la "razón pura" o a la soberanía autónoma de la teoría y de la práctica humana. El verdadero fundador del neokantismo es Hermann Cohen (1842-1917; profesor en Marburgo). Su trayectoria comenzó con una nueva interpretación de la filosofía kantiana: La teoría de la experiencia de Kant (1871), La fundamentación de la ética en Kant (1871) y La fundamentación de la estética en Kant (1889). Su "sistema de filosofía" aportó la base genuina para la filosofía en cuanto teoría científica rectora: Lógica del conocimiento puro (1902), Ética de la voluntad pura

(1904), Estética del sentimiento puro (1912). Su colaborador, Paul Natorp (1854-1924, igualmente en Marburgo) completó la teoría en relación con la psicología y la filosofía sociales: Pedagogía social (1899), La filosofía de las ideas de Platón (1903), Las bases lógicas de las ciencias exactas (1910), Psicología general (1912), Conferencias sobre filosofía práctica (1925). Ernst Cassirer estableció sobre una amplia base los fundamentos filosóficos e históricos del neokantismo. Más tarde, discutió con los antagonistas modernos del idealismo trascendental (irracionalismo, filosofía de la existencia). Entre sus obras, mencionamos las siguientes: El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas (1906-1920), El concepto de sustancia y de función (1910), Filosofía de las formas simbólicas (1923-1929).

Conforme a la situación dada, el neokantismo rebasó la autonomía de las ciencias físicas y tendió a una teoría universal general apriorística, pero puede hacerse notar que se dejó guiar en esta tendencia por la metodología científica misma. Todavía más que en Kant mismo, los métodos y el aparato puramente lógico siguen siendo las pautas de cada parte del sistema. El neokantismo se separa de Kant en dos direcciones. En primer lugar: los grandes factores empíricos y no racionalistas de la filosofía kantiana son casi enteramente eliminados (por ejemplo, la dependencia del pensamiento respecto de los datos inmediatos de la sensibilidad, la receptividad de la sensación y la doctrina de la cosa en sí). En Cohen la sensación está cuantificada por el método infinitesimal. La sensación pasiva deviene el producto de la razón espontánea (ver la obra de Cohen sobre el principio del método infinitesimal, aparecida en 1883). De esta manera, la pretensión de la teoría pura de ser guía absoluta es salvada gracias a un sistema en el cual los hechos empíricos no aparecen más que como resultado del pensamiento; dicho de otra manera, el pensamiento se ha convertido en un demiurgo. Él crea enteramente la realidad. “El contenido integral del pensamiento debe ser considerado como producto del pensamiento mismo” (Cohen). No solo los problemas teóricos, sino también los de la práctica, son tratados de la misma manera por esta filosofía: tanto la cultura como la naturaleza emanarían de la razón pura. En

la estructura del Estado debe cumplirse la “autoproducción de la persona ética”, es decir, la realización libre de la personalidad moral. Se traza una filosofía del Estado según la cual las ideas socialistas que habían comenzado siendo peligrosas entran en la construcción del Estado democrático de un Rechtstaat [Estado de derecho] liberal. Pero, bien entendido, esas ideas socialistas solo se adoptan a condición de ser debilitadas por una interpretación metafísica (Natorp). En segundo lugar: la diferencia entre Kant y el neokantismo consiste en una tendencia que amenaza con destruir incluso el sentido originario de la filosofía trascendental: los principios fundamentales de la razón no tienen ya el carácter de juicio y de síntesis extratemporal, es decir válida en todo tiempo y lugar, sino de métodos e hipótesis sujetos a los cambios en la historia. Las verdades eternas de la conciencia burguesa son puestas en duda por esta concepción de la variabilidad de las categorías fundamentales. La certeza de que las ideas de la burguesía son evidentes y absolutas sufre un primer atentado. El relativismo, del que hablaré más tarde con ocasión de Dilthey, está en marcha. No conseguirá toda su fuerza hasta que no sea ya concebido en el marco de una filosofía trascendental; no adquirirá esta fecundidad hasta que remita a la dependencia del pensamiento respecto de fenómenos sociales definidos. En todos los casos, esta doctrina de la variabilidad de las categorías fundamentales representa un síntoma del estado de ruptura en que se encontraba ya este idealismo liberal. Este síntoma se vuelve más significativo aún en el desarrollo ulterior del neokantismo, como lo demuestra particularmente la obra de Natorp Conferencias sobre filosofía práctica. En este libro, el logicismo racionalista del sistema de Cohen se ha convertido en una mística del Logos, es decir, en una metafísica pura.

Esta disolución del neokantismo por sí mismo es algo excepcional. La fe en la fuerza creadora de la razón, en su soberanía sobre la materia de la realidad, correspondería al florecimiento del liberalismo. En esta época, la actividad de cada individuo, guiada por la razón autónoma, parecía garantizar el bienestar de la sociedad; las voluntades parecían ser puestas en armonía por la

fuerza reguladora de un pensamiento superior, sin que los hombres hubieran elaborado un plan para el funcionamiento normal de la economía y de la sociedad. Pero las bases reales de una fe tal habían ido desapareciendo desde hacía mucho tiempo. Las repetidas crisis económicas la comprometían más y más. La filosofía no continuó el camino trazado por el neokantismo. Ya con los primeros éxitos de la filosofía neokantiana se había manifestado una reacción: en 1883 había aparecido Introducción a las ciencias del espíritu de Dilthey, en 1894 Windelband pronuncia su famoso discurso de rector sobre “Historia y ciencia natural”. Con estas manifestaciones, la filosofía burguesa comienza su intento de comprender el mundo histórico y de recuperar el contacto que había perdido con el mundo real. Ella realizó este ensayo en primer lugar todavía sobre las bases del idealismo trascendental mismo: este periodo está marcado por la escuela de Baden.

Windelband, Rickert, Lask

Los esfuerzos intentados por Windelband (1848-1915) en todos los ámbitos —Preludios (1884), La renovación del hegelianismo (1910), Introducción a la filosofía (1914)— fueron desarrollados y sistematizados por Rickert (nacido en 1863): El objeto del conocimiento (1892), Los límites de las concepciones científicas (1896), Sistema de filosofía (1912), La filosofía de la vida (1920).

El derecho de la ciencia matemática de servir de ejemplo a las concepciones y verdades filosóficas es limitado: las ciencias culturales (entre las cuales se cuenta la filosofía) son constituidas independientemente de ella. Los filósofos de esta escuela han creado una separación fundamental entre los dos grupos de ciencias, principio que dominará durante décadas. Las ciencias físicas son nomotéticas, y las ciencias culturales, ideográficas. Aquellas investigan las leyes generales, y estas, la concreción individual histórica. Pero esta última es considerada solo en relación con los valores generales y perpetuos de la cultura. Así, la historia pierde su carácter realista al ser trasladada a una esfera pura espiritual e ideal; la única cuestión son los valores eternos, cuya realización es favorecida o impedida por los acontecimientos. Por eso mismo, la historia parece ganar un sentido que en realidad no posee. Según Rickert, no se podría admitir hablar de leyes en la historia como se habla en las ciencias; en efecto, la historia parece ser demasiado superior para ser tratada como una cosa que se puede explicar por leyes. Se percibe sin esfuerzo que esta filosofía se opone directamente al materialismo histórico, y no puede ser demasiado osado afirmar que uno de los móviles del éxito de esta filosofía fue el deseo de los círculos intelectuales de oponer una filosofía idealista de la historia al progreso que comenzaba a conocer el marxismo. La realidad es transformada en un sistema de valores. Todo juzgar es tomar posición respecto a los valores y la

verdad es un valor que hay que aceptar. El verdadero conocimiento sobrepasa la facticidad para alcanzar los valores eternos, que no “son” más que lo que “valen” en un dominio eterno de sentido.

Netamente consciente de que este nuevo dominio de la historia y del sentido debe romper las formas tradicionales de la filosofía trascendental, Emil Lask (1875-1915) busca crear una nueva lógica de la filosofía: La lógica de la filosofía y la doctrina de las categorías (1911), La doctrina del juicio (1912). Si la filosofía trascendental quiere comprenderse a sí misma correctamente, ello no puede efectuarse con las categorías de la lógica tradicional, pues estas categorías se relacionan únicamente con la existencia de la realidad, son incapaces de comprender la existencia de los valores. Mientras que Lask se propone crear un nuevo sistema de categorías en lugar del sistema tradicional, la historicidad de los conceptos parece el punto culminante de la filosofía, ella tiende a una relatividad del sistema de categorías. Lask, que falleció en la guerra mundial, no pudo proseguir sus impulsos radicales.

A pesar de la colocación trascendental de la historia en la filosofía de los valores, la manera de considerar la historia preconizada por la escuela de Baden conoció una gran fecundidad. La sociología burguesa alemana debe a esta escuela los impulsos más decisivos en el campo del método. Su principal representante, Max Weber (1864-1920), estuvo hasta su muerte bajo la influencia de Rickert; así mismo fue influido por la filosofía cultural y por la historia social de Ernst Troeltsch (1865-1923). La influencia de la escuela de Baden se extendió hasta más allá del círculo de la sociología burguesa. En el seno de esta escuela se encontraron investigadores como Georg Lukács, que opone a la ciencia objetiva y neutral de Max Weber una sociología marxista como órganon de la práctica revolucionaria.

El renacimiento del nuevo hegelianismo

El camino que lleva del renacimiento de Kant al de Hegel fue señalado por dos tendencias principales: la reacción contra el subjetivismo autónomo de la razón pura y la manera de considerar el mundo histórico. Pero ningún ámbito del neohegelianismo inaugurado por Windelband produjo obras originales. Sus méritos se encuentran en el dominio de la historia de la filosofía idealista y en el de la filología de Hegel. La obra de Richard Kroner De Kant a Hegel (1921-1924) es sin duda una de las mejores exposiciones del desarrollo del idealismo alemán desde el punto de vista de la filosofía idealista. Debemos a Georg Lasson la nueva edición completa y crítica de las obras de Hegel, que aparece desde 1911 y contiene numerosos textos no publicados hasta ahora, completados y pulidos mediante los manuscritos de Hegel. Las completas monografías sobre Hegel de Nicolai Hartmann (1929) y Theodor Haering (1929) nos llevan bastante por debajo de la comprensión ya conseguida por la vieja escuela hegeliana. Las tentativas de una elaboración original del pensamiento hegeliano (por ejemplo, en la filosofía cultural de Kroner y Freyer) muestran que el terreno propicio para un verdadero renacimiento hegeliano ya no se da actualmente en la filosofía burguesa. Los resultados reales de la filosofía hegeliana no son conservados, hoy en día, más que en la teoría marxista. Georg Lukács, en su famosa obra Historia y conciencia de clase (1923), ha sacado las consecuencias extremas de la filosofía hegeliana desde un punto de vista marxista (en filosofía todo lo que es extremo toma un carácter idealista y no materialista). Me permito añadir que en Francia Hegel es considerado sobre todo como el filósofo que ha divinizado el Estado, pero tengo la impresión de que este juicio es demasiado estrecho. Hegel, es cierto, ha dicho que el Estado, es decir, la comunidad que otorga justicia en el interés de todos, el Estado racional que refleja la idea de la filosofía, es Dios sobre la tierra. Es posible que él se haya

engañado respecto al Estado prusiano de su época, que él interpretó —sin una sombra de duda— en un sentido demasiado positivo. En este punto, la culpa no es de su método dialéctico, sino del ciudadano prusiano.

II. La fenomenología

Lo que se comprende, hoy en día, bajo el término de fenomenología no es más que una mezcla de las tendencias filosóficas más dispares que no tienen nada en común con la filosofía representada por Husserl, el jefe de la escuela fenomenológica. De 1900 a nuestros días, la fenomenología ha sufrido una transformación considerable. Han dominado en ella las tendencias más diversas y por ello mismo la función de esta filosofía en el ámbito ideológico no ha sido uniforme. Los estadios principales de este desarrollo están designados por las fechas de publicación de las diferentes obras de Husserl (nacido en 1859): Investigaciones lógicas (primera edición 1900-01, segunda edición 1913); La filosofía como ciencia estricta, en Logos (1910); Ideas para una fenomenología pura (1913); Lógica formal y lógica trascendental (1929); Meditaciones cartesianas (1931).

En sus comienzos, la fenomenología se posicionó en la lucha general contra el positivismo: en sus Investigaciones lógicas Husserl golpeó directamente el psicologismo en la lógica, fijando la diferencia de principio entre las experiencias psíquicas que acompañan todos los juicios y la significación impuesta por esos juicios. La lógica pura no se ocupa más que de estas significaciones que forman un dominio ideal de sentido y de las relaciones de sentido, no afectadas por el tiempo y donde la legalidad se manifiesta en todas partes a priori. El progreso decisivo de las Investigaciones lógicas consiste en la nueva teoría de la intuición. Hasta entonces la filosofía no había admitido más que una intuición sensitiva (sensación pura y empírica); Husserl ensancha el dominio de la intuición: para él hay una intuición no sensitiva, esta es la intuición de significaciones ideales y de sus relaciones. Por esta “intuición categorial” se ven de un modo evidente las categorías y

las leyes categoriales del ser, tomado en cuanto tal independientemente de su determinación empírica, es decir, las ideas universales de los hechos concretos. Esta teoría se convierte más tarde, bajo el título de la “intuición de esencias”, en una de las partes más discutidas de la fenomenología. En su intención original, ella no tenía contacto ni con una teoría mística del conocimiento ni con la hipótesis de un dominio metafísico de las ideas.

La fenomenología se ha convertido en una de las corrientes más influyentes de la filosofía alemana. Su nuevo pathos surge de la estricta pretensión de penetrar en los hechos mismos deshaciéndose de toda falsa teoría, en los hechos tal como se muestran ellos mismos, en los hechos considerados como simples fenómenos. Cabe interrogar los fenómenos sobre lo que dicen ellos mismos sobre su Logos (fenomenología). El gran efecto producido por las Investigaciones lógicas solo comienza con la segunda edición de la obra (1913), en una época en la que Husserl mismo ya había transformado la fenomenología en una ciencia trascendental de la esencia (“Ideas”). Ahora se adjunta sistemáticamente al mundo de los hechos un mundo de esencias, cuyo estudio es la base de la fenomenología pura, considerada como ciencia fundamental apriorística de todas las ciencias. Simultáneamente, esta ciencia de esencias encuentra su dirección y su justificación trascendental a través de la “reducción fenomenológica”. Esta reducción, que retoma el método de las meditaciones de Descartes, es la suspensión de la manera habitual de ver y de comprender el mundo, la suspensión de la fe en la existencia de la realidad. La puesta entre paréntesis de la realidad abre la vía hacia la única base absolutamente segura de la filosofía: la subjetividad trascendental del “Ego puro”, en la cual se constituye el mundo como tal. De esta forma, se pueden indicar, brevemente, las dos tendencias principales según las cuales se ha desarrollado la fenomenología: la tendencia trascendental y la tendencia objetiva metafísica. Ambas han jugado papeles muy diferentes en la preparación de la nueva ideología del capitalismo monopolista.

1. La fenomenología trascendental fue desarrollada por Husserl mismo convirtiéndola en una fenomenología “constitutiva”. Esta fenomenología sobrepasa la región de la filosofía trascendental de Kant y quiere sacar a la luz la verdadera dimensión del origen del mundo con las estructuras a priori del ser. Dado que ella mantiene una justificación universal de toda teoría ante la racionalidad pura de la conciencia en general, actúa hoy en día contra toda subordinación de la teoría respecto de suposiciones extrarracionales. Aunque fracturada, esta filosofía está ligada todavía a los momentos progresistas de la conciencia liberal y pertenece a la época prerracista.

2. Es totalmente diferente el caso de la fenomenología objetivo-metafísica. La explotación de la intuición de esencias al servicio de una metafísica intuicionista suprime las tendencias críticas y racionalistas de la fenomenología. El sometimiento integral del pensamiento a la realidad metafísica (esencialmente emotiva e irracional) prepara la ideología racista.

Max Scheler

Max Scheler (1873-1928) comienza como discípulo de R. Eucken (Los métodos trascendental y psicológico, 1900). Después, de manera relativamente independiente de Husserl, se inclina hacia la orientación fenomenológica (El formalismo en la ética y la ética material de los valores, 1913-14). Desarrolló después un sistema de filosofía fundado sobre amplias bases sociológicas, psicológicas y biológicas: La revolución de los valores (1919), De lo eterno en el hombre (1921), Esencia y formas de la simpatía (1923), Las formas de saber y la sociedad (1926), El lugar del hombre en el cosmos (1928), Obras póstumas (desde 1933). Scheler efectúa la ofensiva filosófica más enérgica contra la "Ratio": pone los ámbitos emocionales del ser humano (sentimientos y valores) por delante de la "Ratio" como fundamento del conocimiento. Los valores se agrupan en un sistema completo que se opone al hombre en una determinada jerarquía obligatoria. Pero esta metafísica de Scheler es a menudo interrumpida y relajada por la admisión de investigaciones sociológicas y antropológicas. La introducción del mundo histórico, al que la filosofía de Scheler permanece abierta (Scheler es una de las fuerzas más vivas y más ricas de la filosofía alemana contemporánea), convierte el sistema en mutable. Él consigue comprender el espíritu en sus relaciones recíprocas con las esferas vitales, políticas y económicas. En su antropología, el espíritu no es finalmente más que una delgada capa superior sobre el ser vital y orgánico. Pero en ningún lugar esta concreción filosófica conseguida por Scheler ha sido ampliada hasta la historia real y material del hombre: ella permanece en el marco de una metafísica del hombre en general.

Como sucesor de Scheler, Nicolai Hartmann ha edificado la ética de los valores (Ética, 1926). Hartmann, que comienza como neokantiano, se inclina rápidamente hacia la ontología objetiva

(Metafísica del conocimiento, 1921), que él quiere vincular con el idealismo crítico. Su pretendida independencia de toda suposición previa (él no acepta ni el idealismo, ni el realismo, ni la metafísica, ni la filosofía trascendental) no sobrepasa un eclecticismo superficial (El problema del ser espiritual, 1933).

Martin Heidegger

En la filosofía de M. Heidegger la fenomenología busca, en un brusco giro, ganar de nuevo la facticidad humana. La filosofía llega a ser de nuevo un acontecimiento de la práctica humana. Hay que hacer notar que este avance extremo de la fenomenología en la dimensión de la facticidad fue, por un lado, rápidamente detenido de una manera trascendental y, por otro, condujo directamente a la ideología política del racismo alemán. Ya en la obra principal de Heidegger, Ser y tiempo (1927), las tendencias trascendentales ocultan en gran parte los motivos radicales. En sus últimas obras, la metafísica pura ha absorbido todos los demás problemas: “De la esencia del fundamento” (1929), Kant y el problema de la metafísica (1929), ¿Qué es metafísica? (1929). Las recientes publicaciones muestran a Heidegger en el bando de la “política existencial”: se ha convertido en uno de los anunciadores del Tercer Reich.

Para Heidegger, la metafísica, bajo su forma antigua de ontología, es decir, como teoría del ser en sí y en su conjunto, es la tarea primera y última de la filosofía. Pero (y aquí Heidegger permanece vinculado al impulso primero de Husserl) solo hay ser en el entendimiento del hombre. Es por ello que, antes de la ejecución de la ontología, hay que hacer el análisis del ser humano. El entendimiento del ser no es el asunto de una conciencia pura, de un “yo” trascendental, como en Husserl, sino del hombre concreto en su facticidad. Así, no es el ego cogito —título de una abstracción pura dominante en la filosofía desde Descartes hasta Hegel— lo que se va a colocar en la base de la filosofía, sino la existencia humana real tal cual es en la historia real. Aquí se separa Heidegger de Husserl: la filosofía se convierte en “la hermenéutica” de la existencia humana denominada “analítica existencial”. Lo que Heidegger presenta como análisis concreto de la existencia humana y de sus maneras de ser pertenece a las investigaciones más

fértiles de la nueva filosofía. Es aquí donde se manifiesta la influencia del trabajo filosófico de Dilthey.

Voy a añadir algunas palabras sobre la obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911). Sus investigaciones fueron ya publicadas de 1883 a 1919, pero no han sido asumidas en todo su valor más que después de la guerra (Obras completas, desde 1914). La filosofía de Dilthey representa el límite extremo al que ha llegado el pensamiento burgués en dirección a las estructuras y los factores de la historia. Dilthey ha puesto sus profundos análisis del hombre y de su mundo histórico al servicio de la lucha contra la metafísica positivista y dogmática. Ha reconocido nítidamente los peligros de la filosofía trascendental: desviar la filosofía respecto del hombre concreto y de sus verdaderos asuntos y preocupaciones. Si en sus últimas obras emprendió una nueva construcción de la filosofía sobre la base de la vida concreta, esta filosofía no debe ser de ningún modo derivada de falsos juicios irracionalistas. En Dilthey el concepto fundamental de la vida es precisamente la palanca crítica que él aplica a las categorías absolutas y eternas. Destruye estas categorías y sistemas anquilosados, y descubre sus verdaderas funciones en la historia.

Heidegger ha intentado desarrollar las intenciones de Dilthey. El nuevo impulso de la ontología de Heidegger es la tentativa de una interpretación universal del ser en el tiempo. Tenemos aquí un fuerte relajamiento de las categorías tradicionales del pensamiento burgués. Hasta entonces, toda la metafísica había buscado la explicación del ser en el concepto y en el Logos (como última consecuencia de ello, en Hegel la ontología devino lógica). Según Heidegger, no es el Logos sino el tiempo el que constituye el horizonte originario bajo el cual se encuentra comprendido todo el ser. Heidegger quiere renovar la ontología como ontocronía. Igualmente, él interpreta al ser humano en sus estructuras temporales, en sus relaciones con el tiempo. La verdadera temporalidad del ser humano es su historicidad. Heidegger comprende al hombre como esencialmente histórico; considera las posibilidades actuales del ser humano y las condiciones de su

realización como prescritas por la historia. Pero a este impulso de la filosofía hacia la historicidad se opone la tendencia trascendental exigida por la idea de la fenomenología y de la ontología: la analítica "existencial" de Heidegger se desvía del hombre concreto y se orienta hacia la existencia humana en general, en la neutralidad de su esencia ontológica. La filosofía de Heidegger está unida a la idea de una existencia verdadera que se completa en una decisión firme, dispuesta a morir, por sus propias posibilidades. Este es el punto donde el análisis existencial de Heidegger se transforma en una política del realismo heroico-racista. La conciencia pura, en cuanto residuo de la destrucción del mundo en Husserl, se ha convertido en Heidegger en la existencia humana pura, la existencia humana, pero en su pureza trascendental. La inclinación originaria hacia la historicidad se paraliza: la historia es transportada a la existencia humana, ella se convierte en idéntica con la existencia verdadera. Finalmente, el hombre no tiene otra posibilidad que aceptar y apropiarse la situación histórica en la cual está arrojado. Como la esfera material permanece enteramente fuera de esta filosofía y no puede en ningún caso servir de criterio para la existencia verdadera, el hombre aislado en sí mismo se convierte en una presa fácil de cada poder real, el cual, refiriéndose a la situación actual como la verdadera situación histórica, exige una sumisión total del hombre bajo su dominación. Los caracteres de la existencia verdadera, la disposición resuelta a la muerte, la decisión, el arriesgar la vida, la aceptación del destino, han sido separados de toda relación con la desgracia real y la felicidad real de los hombres, con los fines racionales de la humanidad. Bajo esta forma abstracta, todos estos caracteres se convierten en las categorías fundamentales de la concepción racista del mundo.

III. La disolución de la filosofía burguesa en un realismo heroico-racista

El movimiento de la filosofía contemporánea alemana comienza con la restitución de la filosofía como ciencia exacta, según el ejemplo de la ciencia matemática, es decir, con un racionalismo extremo. Pero cuanto más se vio sacudido el poder del liberalismo vinculado a esta idea de teoría, tanto más las corrientes irracionalistas y naturalistas afluyeron a la filosofía. Tal como ocurrió en el desenvolvimiento de la sociedad entera, las fuerzas y los grupos progresistas retrocedieron ante el capitalismo monopolista en su fase dictatorial. Así, el desarrollo de la filosofía no condujo al renacimiento de la filosofía, sino a su sumisión a las potencias económicas y sociales. La destrucción de la Ratio absoluta, la suspensión de las categorías tradicionales del pensamiento burgués no se cumplió por la progresión hacia los factores y estructuras reales de la historia, sino por el retorno a la esfera prehistórica de la naturaleza orgánica (la vida, la raza, la sangre, el alma). Las fuerzas de este irracionalismo reaccionario son múltiples. “La filosofía de la vida” (que en Nietzsche y particularmente en Bergson contenía una crítica de la sociedad contemporánea) marcha ahora al ataque contra todos los elementos críticos y progresistas. Ludwig Klages (El espíritu como antagonista del alma, 1929-33) concibe el espíritu como un languidecer de la vida integral, la cual, en su oscuridad de sangre y de instintos, posee su propia verdad. Oswald Spengler, que en La decadencia de Occidente (1918-22) había ya desracionalizado las categorías de la filosofía histórica hegeliana, se ha convertido en sus obras recientes (El hombre y la técnica, 1931, y Los años de la decisión, 1933) en el profeta de un heroísmo brutal y el enemigo de todo progreso y de toda cultura. El poder por el poder, el movimiento por el movimiento, la guerra por la guerra. Con estas frases Spengler hace la apología de la política del imperialismo económico y social.

Así, la tendencia principal de la filosofía alemana ha sufrido un vuelco completo: la Ratio ha abandonado su pretensión de dirección para colocarse bajo potencias irracionales. “La realidad no se deja conocer, ella se deja solamente reconocer”. En esta frase, que abandona no solamente la filosofía sino toda teoría, la nueva ideología se manifiesta de una manera profunda (H. Forsthoff, El final de la ilusión humanista, 1933). La verdad del pensamiento y de la acción se hace depender de condiciones previas no sometidas a la práctica social del hombre (la raza, la sangre, el suelo, la nacionalidad, etc.). El resultado es una destrucción total de las relaciones dialécticas entre teoría y práctica: la teoría se pone al servicio de una práctica prescrita con objeto de transfigurarla o velarla. El descubrimiento realizado por el análisis existencial de que las acciones y las disposiciones del alma, simultáneamente heroicas y humildes, son la verdadera realización del ser humano recibe ahora un sentido social específico. La resolución, el sacrificio, la humildad que se exige para mantener una práctica social inhumana y para aplazar una verdadera práctica humana solo pueden ser recomendadas por las clases dominantes como actitudes sin objetivo y sin valor. El ser humano se convierte en un simple medio cuyo fin es secundario; “Al borde de la absurdidad” el hombre tiene su verdadera realidad (Ernst Jünger, El trabajador, 1932).

Donde la filosofía no ha cumplido todavía el tránsito manifiesto hacia la ideología del capitalismo monopolista, solo le resta una posibilidad (dejando de lado las tendencias marxistas): el retorno a la naturaleza interior del hombre y a su aislamiento, cuando mucho el retorno a una “comunicación” entre los individuos aislados. Este es el caso de la filosofía de Karl Jaspers. Este retorno está lastrado por una falta de comprensión de las verdaderas fuerzas y sufrimientos de nuestro tiempo. Su mejor resultado es una psicología aristocrática de un espíritu delicado y profundo (Karl Jaspers, Filosofía, 1932).

Pasamos ahora a dar una breve idea aproximada de las líneas principales de la nueva filosofía devenida política que se designa a sí misma como “realismo heroico-racista”. Las cátedras de las

universidades alemanas le son otorgadas sin excepción; sus principales representantes son Ernst Krieck (primero en Fráncfort y ahora sucesor de Rickert en Heidelberg) y Alfred Bäumler (en Berlín).

1. En la antropología el hombre animal político irracional reemplaza al hombre animal racional: un ser activo políticamente para el cual el fin racional, el examen del porqué de su acción, es secundario (Bäumler, Asociación masculina y ciencia, 1934, pp. 108 y 118). En lugar de los sistemas de valores prerracistas de Scheler y de Hartmann, encontramos ahora el orden de valores imperialista, en el que los valores superiores son el heroísmo, el poder, el demonismo y el sacrificio (Ernst Jünger y Alfred Rosenberg).

2. En la teoría del conocimiento y la metafísica encontramos en primer plano la lucha, de una parte, contra el idealismo alemán (de Kant a Hegel) como filosofía humanitaria racionalista y, de otra parte, contra el materialismo como descomposición marxista de los verdaderos valores de la vida. El pretendido realismo es una mística de ciertas fuerzas naturales y nacionales en la cual la raza, la nación, la sangre y el suelo aparecen como dados inmediatamente por Dios, como hechos eternos y sagrados (Ernst Krieck en su revista Pueblo en Devenir).

3. En la filosofía del Estado y del derecho, la doctrina liberal del Estado de derecho y de la razón es reemplazada por la doctrina del Estado total. En cuanto conjunto de relaciones existenciales, el Estado es elevado por encima de toda crítica racional y de toda norma legal. Está autorizado a movilizar constantemente, para sus propios fines, la personalidad entera en todas las esferas de su existencia y a aceptar su sacrificio, incluso si no le ofrece un equivalente “terrestre”. El creador de esta doctrina es el célebre jurista Carl Schmitt. (Antes de él, ya en 1931, el escritor Ernst Jünger lanzó el lema de la “movilización total”. Proclamó una movilización constante de la población civil paralelamente a la movilización y a la preparación militar). El derecho es concebido

como expresión de fuerzas naturales y específicas del pueblo y, conforme a ello, está limitado al punto de vista nacional y racista.

4. En la psicología se utiliza la “psicología de la Gestalt”, que había enseñado, contrariamente a la psicología mecánica, la constitución del mundo percibido por las formas indivisibles originarias (Wolfgang Köhler y Max Wertheimer) para apartar todo análisis crítico e histórico. Se llegan a establecer formas estáticas que, sustraídas al flujo y reflujo del movimiento, no se someten al cambio histórico. Una forma histórica determinada es extraída de su desarrollo y sancionada en su estado existente (Jünger, El trabajador).

460 Texto redactado en francés en 1933 y publicado póstumamente en inglés en H. Marcuse, Heideggerian Marxism, Lyncon y Londres, University of Nebraska Press, 2005, pp. 151-164. La traducción se ha realizado del original francés, que se conserva en el Archivzentrum de la Universitätsbibliothek de Fráncfort del Meno (nota del traductor).

461 Marcuse parece referirse aquí a la sentencia del fisiólogo Emil du Bois-Reymond que afirmó en 1872 “Ignoramus et ignorabimus” (lo ignoramos y lo ignoraremos), que fue considerada como sustento del agnosticismo científico moderno (nota del traductor).

Apéndice

A. Carta de H. Marcuse a M. Beck, 9 de mayo de 1929

462

Günterstal (Friburgo)

Querida gente:

Estamos ya lo suficiente instalados (ontológica y ónticamente) como para poder hacer un primer informe.

Vivimos lisa y llanamente de modo idílico. En pleno verdor, o mejor, en todos los colores pensables de la primavera, que aquí es tan hermosa como en ningún sitio. En un pueblo y, sin embargo, a un cuarto de hora de la ciudad. Tenemos vistas desde todas las ventanas y balcones a las montañas y bosques y tenemos sol desde la mañana hasta el atardecer. Toda la tranquilidad que queremos y solo excitaciones decorosas (lo cual no se refiere a la esfera sexual, tal como sí presupone Beck). Sea como sea aquí hay que venir. Sobre la situación económica informará detalladamente mi esposa.

Ahora los asuntos filosóficos. Aquí hay que subrayar que las siguientes indicaciones son solo completamente provisionales, pueden ser corregidas todavía en puntos esenciales y al menos, en todo caso, completadas. Digo esto no por precaución, sino porque los cursos y seminarios se encuentran todavía en su estadio más introductorio.

Heidegger: no se puede pensar una diferencia mayor entre el docente privado tímido y obstinado que hablaba mirando por la ventana en una pequeña aula hace ocho años y el sucesor de Husserl que habla con seguridad inquebrantable y con declamación brillante en auditorios atestados de 600 oyentes (la mayoría

femeninos), con ese agradable temblor en la voz que tanto cosquillea a las chicas, en un traje deportivo que casi parece la librea de un chófer, quemado por el sol, con el Pathos del profesor que se siente por completo educador, profeta e indicador del camino y en el que todos creen. Estas son las tendencias éticas trazadas en Ser y tiempo, que aspiraban a la conversión del filosofar en algo práctico y se han abierto paso en efecto, pero ciertamente de un modo que provoca extrañeza. Todo suena demasiado retórico, demasiado a predicador, demasiado primitivo. Recuerda algo a Guardini, al cual se parece también en el porte. En el gran curso sobre el idealismo alemán y la problemática filosófica del presente[463] ha tratado hasta ahora las grandes tendencias de la filosofía contemporánea como tendencias a la antropología y a la metafísica. La primera la rechaza por no hacer justicia a la esencia de la filosofía: la antropología filosófica es como un "círculo cuadrado", puesto que la filosofía, según su esencia, se funda en la idea del hombre, las preguntas por el hombre están arraigadas en ella de un modo completamente diferente, más profundamente, que lo que la antropología quiere asumir. Sin embargo, hay palabras de reconocimiento para Scheler y —por primera vez en Heidegger— Nietzsche es visto positivamente.

La tendencia a la metafísica está siendo tratada todavía ahora. El seminario sobre idealismo y realismo es del todo excelente y compensa las penosas impresiones de las primeras horas del curso.[464] Los problemas filosóficos fundamentales se hacen visibles en los hechos más primitivos de la percepción. De manera puramente fenomenológica en el mejor de los sentidos. Se realizan explicaciones a partir de la tiza. Él: ¿Cómo percibimos la tiza? ¿cómo, mediante qué la concebimos? Respuesta de una chica: La percibimos como cosa usable en el trato cotidiano. Él: Eso es Heidegger, eso no nos interesa aquí. La "Introducción al estudio académico"[465] en un tono bastante ético, muy radical para el contexto de la universidad, como cuando habla del carácter de grandes almacenes que tiene la universidad hoy en día y dice que quiere expulsar de la universidad a Derecho y Medicina tal como funcionan actualmente.

Carece por completo de verdaderos discípulos. Las chicas son realmente fastidiosas. En gran número han venido con él desde Marburgo, están completamente entrenadas para responderle, saben de Aristóteles lo suficiente para poder dar en el momento adecuado el término correcto, pero seguro que no se han dado cuenta en absoluto de que Heidegger ha cambiado mucho desde sus primeros tiempos en Friburgo y su etapa en Marburgo. Sobre ese cambio hay poco que decir todavía, porque aún no ha concluido. En su centro se encuentra la nueva interpretación de Kant, que va a salir publicada ya pronto. Hay indicaciones claras en el artículo “De la esencia del fundamento” y en la discusión con Cassirer (cuya transcripción estenográfica casi completa, 45 páginas mecanografiadas, he recibido de [Alfred] Seidemann). También promete proporcionar un interesante material al respecto la segunda edición mejorada de Ser y tiempo, que va a aparecer próximamente. Con cautela se puede caracterizar quizá la dirección de ese cambio como tendencia hacia una metafísica trascendental. Platón y Kant, ontología y filosofía trascendental son colocadas en el centro. Pero aguardemos. Impresión general: él es todo un tipo, una personalidad vital, un auténtico maestro, un verdadero filósofo (si todo esto pertenece también a la filosofía), y esto es hoy más que suficiente.

Por lo que respecta al posicionamiento de Heidegger en relación con su texto,[466] solo he podido saber por Seidemann que se enfadó porque muchos lectores usaron su texto como sucedáneo de su libro y en absoluto leyeron o leyeron mal Ser y tiempo. Y porque creyó oír en su crítica a un gran número de sus colegas que no querían ponerse en evidencia (se puede quizá pensar en [Alexander] Pfänder), por tanto, fueron determinantes para sus ataques, si se puede decir así, menos los fundamentos objetivos-inmanentes en su texto que los que se acaban de mencionar. Esto, como he dicho, según la información de Seidemann, nada de primera mano.

Los Philosophische Hefte no se ven aquí por ningún lado; a pesar de que seguro al comienzo del semestre habría habido mucho que hacer, el interés filosófico es aquí también muy amplio. Por lo tanto,

con el número sobre Brentano de nuevo propaganda especial en las librerías de la universidad, números gratis para Husserl y el Departamento de Filosofía.

Con Husserl tenemos el seminario sobre la empatía. Desgraciadamente es evidente aquí una completa decadencia. Él pone continuamente entre paréntesis, solo conoce todavía la fenomenología trascendental, el Yo puro como “mónada originaria” y ¡naturalmente le inquieta mucho cómo llegar desde esa mónada originaria a los otros yoes!

Ahora puede usted decir también algo. Continuaré con mis informes solo si me presenta los suyos igual de largos. O sea, siempre divertidos.

Un cordial saludo,

Herbert Marcuse

---

462 Traducción del original que se encuentra en el Archivzentrum de la Universitätsbibliothek de Fráncfort del Meno (nota del traductor).

463 Se trata del curso (o Vorlesung) “El idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel) y la problemática situación del presente”, impartido por Heidegger en el semestre de verano de 1929 (nota del traductor).

464 Se trata del seminario para principiantes “Acerca del idealismo y del realismo respecto a las lecciones principales (El ‘Prólogo’ a la Fenomenología del espíritu de Hegel)”, impartido por Heidegger en el semestre de verano de 1929 (nota del traductor).

465 Título de un curso (o Vorlesung) impartido por Heidegger en el semestre de verano de 1929 (nota del traductor).

466 Entiendo que Marcuse se refiere al artículo de M. Beck “Martin Heidegger, Sein und Zeit (Referat und Kritik)”, publicado en el primer número de Philosophische Hefte, de 1928, dedicado monográficamente a Ser y tiempo y donde apareció el artículo de Marcuse “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (nota del traductor).

B. Recensión de la obra de Karl Vorländer Karl Marx. Su vida y su obra, Leipzig, Felix Meiner, 1929

[467]

Vorländer quiere “realizar sobre la base de los hechos una descripción imparcial: una descripción que, aunque respete al gran hombre, se sepa libre de todo prejuicio partidista”. Él quiere esbozar sine ira et studio una imagen plástica del “curso vital de Marx, de su personalidad, de su concepción del mundo” y, también, “de sus logros científicos y políticos fundamentales en sus rasgos esenciales”. El propósito del autor es por lo tanto realizar una “biografía objetiva”: la descripción más carente posible de presupuestos de la vida de un personaje histórico, de su círculo y de su influencia.

Con una formulación así del cometido del libro se eleva ya de principio la pregunta de en qué medida este propósito recibe en realidad su objeto ante una mirada adecuada, es decir, si la biografía objetiva puede en realidad captar a Karl Marx como figura histórica. La biografía tiene la vida que ella describe como imagen del héroe, que recoge de su mundo circundante las fuerzas y potencias que lo alimentan, hasta que queda colmada su personalidad y él capta su tiempo dándole forma. Así, la personalidad única permanece como la unidad de sentido última (en la que las fuerzas y potencias históricas solo se reflejan), la cual en su plenitud misma es ya historia y llega a ser históricamente determinante.

Es cierto que se puede describir la vida y la obra de Karl Marx de esta manera. Pero se pondrá de manifiesto que con ello esa vida y esa obra son apartadas y puestas a un lado de un modo

característico (lo que no queda excluido por la gran plasticidad del título) y que alguna vez resultará de ello un determinado distanciamiento y aislamiento que convertirá a esa vida y esa obra en algo carente de peligro y de actualidad, y, en segundo lugar, que la necesidad histórica que nos señaló Karl Marx queda perforada y enterrada. Esta biografía provoca un debilitamiento del materialismo histórico y de la teoría de la praxis revolucionaria, y confirma en estos puntos centrales que no ha encontrado un acceso adecuado a su objeto.

El materialismo histórico no ha negado nunca que la personalidad sea una fuerza histórica. Pero le ha dado, frente a la veneración burguesa de los héroes, un sentido completamente nuevo, al colocarla bajo dos poderes decisivos: el tiempo y la necesidad. Estos dos conceptos, para que no lleguen a ser un cliché trivial, deben ser desvestidos del significado transmitido por la filosofía crítica idealista y tomados en su originariedad plena. Tiempo quiere decir aquí la situación concreta “interior y exterior” de la existencia [Dasein] humana social, a partir de la cual esta existe y deviene “historia”; necesidad quiere decir el ser y actuar “destinal” exigido por esa situación y puesto con ella.

Visto desde aquí, la biografía de Karl Marx debe ser escrita desde esa situación europea, y en especial alemana, que puede ser delimitada aproximadamente por las estaciones revolucionarias de 1830, 1848 y 1871; debe obtener su sentido a partir de la transición entre dos épocas históricas, caracterizada por el comienzo de la lucha de clases proletaria contra la sociedad capitalista burguesa. Solo entonces puede hacerse visible la vida y la obra de Karl Marx en su verdadera significación histórica. Solo entonces la filosofía, el periodismo, la economía política dejan de ser en esta obra vital ámbitos de actividad cualquiera, acometidos y configurados de manera más o menos determinante por una personalidad, sino pasan a ser las comadronas de la revolución necesarias en la situación histórica de entonces: como desbordamiento de la teoría radical hacia la praxis revolucionaria. Entonces El manifiesto comunista, el materialismo histórico, El capital, la fundación y el

hundimiento de la Primera Internacional ya no son estaciones biográficas de una persona histórica singular, sino posiciones de lucha típicas de un movimiento sociohistórico, en las que nos encontramos aún hoy y que aún hoy nos dominan con la mayor actualidad.

Vorländer no hace ni quiere hacer una tal biografía “marxista”. Él cuenta simplemente el desarrollo de Marx desde el nacimiento hasta la muerte: familia, escuela, profesión, amistades y adversarios, éxitos y derrotas; él ofrece un breve análisis de la obra escrita, un esbozo de la influencia y del significado para el presente — brevemente, el mundo circundante solo como horizonte de una persona, no como poder histórico concreto—. Él cuenta todo esto de manera sincera y muy cálida, con una investigación concienzuda del material (aunque se podrían consultar también algunos materiales aún no publicados), con convicciones claras y valientes, que honran y admiran abiertamente al hombre Marx, y está más próximo de su combate que las tergiversaciones de Otto Rühles, que se han quedado en las mantillas del psicoanálisis. De esta manera, Vorländer logra brillantemente hacer vivo el carácter de Marx, eliminar viejas falsificaciones y alumbrar viejas oscuridades.

---

467 Recensión publicada en Die Gesellschaft, vol.

vi

, parte

ii

, Berlín, 1929, pp. 186-189 (nota del traductor).

C. Recensión de la obra de Hermann Noack, Historia y sistema de la filosofía. Investigaciones sobre el fundamento de su unidad en el concepto crítico-idealista de sistemática, Hamburgo, 1928

468

El libro de Noack retoma del punto de vista del idealismo crítico un problema que pertenece a los problemas centrales de la filosofía desde Hegel: la historicidad de la filosofía. ¿"Pertenece" quizá la historicidad a la filosofía de tal modo que la "figura histórico-individual" amenaza el "contenido suprahistórico"? ¿Cómo se relacionan entre sí figura histórica y contenido suprahistórico? Desde las investigaciones de Dilthey sobre la "construcción del mundo histórico" ya no es posible poner a un lado la dimensión de la historicidad como periférica para la filosofía; de igual modo, tampoco es posible detenerse en una sociología de las situaciones filosóficas en cada caso, con la cual no se ha dicho aún lo más mínimo sobre el problema real, ni siquiera se ha conseguido verlo. Noack capta el problema desde el principio de manera más profunda: él ve también que sería un "dualismo metafísico" bastante ingenuo concebir la pregunta por la historicidad de la filosofía como una pregunta por la "relación entre dos mundos, el intemporal y el temporal" (118). Y él quiere continuar la discusión de la problemática, sustituyendo la pregunta metafísica por la "crítico-trascendental": ¿cómo es posible la unidad y totalidad sistemáticas de la filosofía como unidad de la multiplicidad de ámbitos de sentido autónomos?

Debe quedar abierta de momento la cuestión de si el método crítico-trascendental constituye en cuanto tal un acceso adecuado a la dimensión de la historicidad. Vamos a suponer por ahora que el planteamiento del problema por parte de Noack es una metodología

apropiada al objeto de la investigación y vamos a ver cómo se expone el problema desde él.

¿Cuál concepto de filosofía se toma aquí sin discusión como base y cómo determina toda la investigación?

“El fundamento de posibilidad de la cientificidad filosófica” es la “idea de un sistema general de los problemas (es decir, de los “métodos” o formas dadoras de sentido correspondientes)” (27), a saber, como “sistema abierto de problemas planteados y en general posibles” y de métodos, en el que hay que acoger todo método que ha demostrado ser “puro y autónomo” (31), y donde método significa “dación de sentido” siempre conforme a la actitud idealista-trascendental: cada método autónomo corresponde a un “ámbito de sentido” autónomo, el cual es “dado”, constituido, “puesto” por él. La filosofía tiene que efectuar la síntesis, la “unidad total sobre la multiplicidad total” de métodos en sí mismos autónomos, la síntesis no solo acaso de los métodos de los ámbitos de sentido específicamente filosóficos, sino de todas las “actividades especializadas espirituales” autónomas. La “síntesis se convierte en la peculiar tarea de la filosofía como su problema sistemático”; simultáneamente a ello, la filosofía tiene que decidir las “dificultades de limitación de los métodos”, ella se vuelve una “ciencia de los límites” (35 y ss. Noack cita aquí a Görland).

La filosofía no tiene por tanto “ningún ámbito propio”: su sistemática es “inmanente” a la totalidad de los ámbitos de sentido individuales, ella “posee la unidad última en la constitución de todos los ámbitos [...], que no puede valer como ‘un’ ámbito, aunque sea el más general” (55). La filosofía es “solo tan amplia y profunda [...] como el conjunto de los ámbitos de sentido y cada uno de ellos” (126), puede ser denominada el “prototipo de la conciencia metodológica de todas las ciencias” (75).

A partir de este breve resumen se tornará claro cómo ya en la fundamentación de la filosofía la problemática nos desvía hacia cuestiones de metodología, de la dación de sentido y su posible unidad sistemática —una desviación que, aunque reside en las

tendencias de toda dirección de la mirada idealista-trascendental, en Noack aparece sin embargo de un modo especialmente exagerado —. Tendremos que preguntar si este concepto de filosofía anticipa ya de una determinada manera la “solución” del problema de la historicidad, pero por el momento queremos ver cómo se expone este problema a partir del planteamiento de Noack de la filosofía y su sistemática.

Noack lo esboza en el problema de la unidad de la objetividad filosófica frente a la multiplicidad “de la misma” objetividad en las “múltiples direcciones de la actividad especializada espiritual en las ciencias, en la creación artística, en los asuntos de la economía, del Estado, en la educación y la formación y en la vida religiosa” (35). Es un hecho el “carácter diferenciado de la vivencia”, en la que no está dado al principio el hombre en cuanto hombre, sino una vez como persona jurídica, otra como sujeto económico, otra como individualidad ética, etc. —o, más bien, en cada caso como objeto de un ámbito de sentido autónomo y de una metodología autónoma (jurídica, de la economía política, de la legalidad ética)—. Pues bien, para la filosofía el hombre no es como este o aquel... objeto, sino como hombre en cuanto tal, como la objetividad compleja y concreta “hombre”. Y Noack pregunta ahora: ¿cómo es en realidad posible la experiencia de esa objetividad compleja y concreta?

Con ello se ha producido ya un desplazamiento decisivo del problema. El peso de la investigación cae sobre la relación de este objeto filosófico unitario con la multiplicidad “del mismo” objeto en la dación de sentido de la “actividad espiritual” extrafilosófica, y la historicidad es buscada desde el principio en la dimensión de esta multiplicidad o en su relación con la objetividad filosófica —mientras que aún no está decidido en absoluto y debería al menos plantearse como pregunta si precisamente la objetividad específicamente filosófica en cuanto tal, según su ser, es histórica o se funda en la historicidad—. Pero queremos abstenernos todavía de formular esta cuestión y seguir a Noack en la respuesta a su pregunta.

Esta unidad es la obra de una síntesis, la síntesis específicamente filosófica: ella es efectuada por una “cooperación de principio unívoca” de los métodos “que determinan” en primer lugar la realidad de ese objeto unitario (36). Y la aclaración del tipo y modo de esa síntesis constituye la parte principal del libro de Noack. Ella se funda en una “remisión mutua de los métodos entre sí”, que se cancelan según el principio de la “continuidad auxiliar” (Görland), en el doble sentido hegeliano del elevar y conservar. Si con ello resulta posible una síntesis tal en la continuidad de métodos en sí completamente diferentes y autónomos (como es el caso de las ciencias singulares frente a la filosofía sistemática), los métodos deben ser sin embargo “homogéneos” y, según Noack, lo son a través de las categorías. Las categorías son las “garantes de la homogeneidad” (48), en ellas reside el fundamento último de la posibilidad de la síntesis filosófica y de la objetividad filosófica unitaria constituida a través de ella. No queremos tratar aquí las explicaciones ulteriores de Noack. La tabla de categorías de Kant le ofrece la posibilidad de captar la homogeneidad de los ámbitos de sentido singulares en la variación de las distintas categorías según la dimensión específica de esos ámbitos de sentido; veremos luego cómo a causa de esto también la dimensión de la historicidad es introducida como un “ámbito de sentido” peculiar con categorías específicas en la totalidad sistemática homogénea. Retenemos lo siguiente: las categorías, como garantes de la homogeneidad y con ello indirectamente también como garantes de la unidad y totalidad específicas de la objetividad filosófica y de la síntesis que la constituye, son el vértice de la investigación que no es sobrepasado; no son discutidas ulteriormente. Noack sostiene: “ellas constituyen necesariamente la base de toda crítica trascendental” (48). Esto no constituye ninguna sorpresa en una investigación que pone como base el “concepto crítico-idealista de sistemática” y este derecho no se le puede discutir. Sin embargo, hay que preguntar si un tal tratamiento trascendental del problema recibe en realidad ante la mirada la dimensión propia de la historicidad. Después de estas alusiones, estamos en condiciones de abordar en detalle la pregunta planteada ya al comienzo como hilo conductor de la crítica.

Según la posición del idealismo crítico, las categorías, como prestación genuina de la conciencia trascendental en cuanto tal, se encuentran en todo caso desde el comienzo por encima de la problemática de la historicidad —por lo cual también Noack tiene razón desde su posición al “colocarlas como base necesaria”—. La conciencia trascendental es, según su esencia, “suprahistórica”, tanto que precisamente es esta “suprahistoricidad” lo que hace posible su rendimiento trascendental. Además, se sostiene que, como toda objetividad, también la historicidad es constituida como ámbito de sentido solo por esta conciencia y convertida en accesible como tal para la experiencia. De esta manera este concepto de la constitución, tal como lo aplica el idealismo crítico, es precisamente la expresión más aguda de que justamente el rendimiento trascendental de la conciencia trascendental misma, como constituyente, está preordenado conforme a su esencia según lo constituido, es decir, cesa completamente también su poder. Dejamos de lado si la historicidad puede ser abordada en realidad como objetividad en el sentido que la equipararía a las otras objetividades como ámbitos de sentido constituidos. Quizá es la historicidad según su ser objetivo de tal manera que conceptos como dación de sentido y ámbito de sentido tienen que fracasar aquí.

Pero una vez que la conciencia trascendental es puesta como una tal dimensión última constituyente, se está próximo a acometer el problema de la historicidad de tal manera que la historicidad se hace constituir a través de una experiencia específica como un ámbito de sentido específico junto a los demás ámbitos de sentido y que se integre entonces esa experiencia específicamente histórica a través de la variación de las categorías en la unidad trascendental de todas las experiencias. Todo lo demás es entonces solo una cuestión de metodología: de la limitación de los métodos autónomos correspondientes a ese ámbito de sentido específico y de su integración homogénea en el conjunto de todos los métodos.

Este específico nuevo ámbito de sentido de la historicidad es denominado por Noack la “idiomática”. Esta es definida

anticipadamente mediante conceptos como concepción del mundo, personalidad, tipo, cultura, individualidad, configuración, etc. —todos son conceptos que, según su esencia, no pueden ser colocados en los ámbitos principales de la filosofía, los ámbitos de sentido lógico y ético—. Y la unidad de este ámbito de sentido idiomático es caracterizada con el concepto de "estilo", como expresión de una verdad específica: la configuración única e histórica de un contenido. La integración de este ámbito de sentido idiomático en la unidad abarcadora es realizada, como en los otros ámbitos fundamentales (el ético y el lógico-teórico), por la vía de la variación de las categorías a través de la intuición del tiempo: "De nuevo hay un sentido del tiempo, que diferencia nítida y claramente el nuevo ámbito principal respecto a los demás y es lo que presta a todas las categorías su significado específico" (156 y ss.). Mientras que el ámbito de sentido ético es determinado por el sentido del tiempo de la futuridad y el lógico-teórico por el del pasado, así "domina en la estructura de sentido idiomático el sentido del presente del tiempo" (157).

El concepto de tiempo aplicado aquí y el curso de la variación de las categorías a través del sentido del tiempo permanecen oscuros. Noack dice que el sentido del tiempo se diferencia tanto del tiempo "inmanente", "existencial" o vivido, como también del tiempo natural —se puede pensar, por tanto, entonces probablemente solo en el concepto trascendental de temporalidad—. Pero con ello concuerda mal el discurso sobre el sentido del tiempo como "analogía sensible de la relación de sucesión en una estructura de sentido". Los conceptos fundamentales de un ámbito de sentido determinado se "deducen" a través de la relación de las categorías suprarregionales con la intuición respectiva del tiempo (158) —a pesar de que parece pensarse en el concepto de tiempo del esquematismo kantiano, no puede ser identificado sin más con la temporalidad trascendental y aún menos con el tiempo como forma de intuición apriorística—. Pero, dejando de lado estas oscuridades, se dice en un pasaje central: la colocación del sentido del presente como el sentido del tiempo dominante en el ámbito idiomático permanece como una mera afirmación, a la que se puede contraponer al menos con el

mismo derecho la afirmación de los otros dos sentidos del tiempo como dominantes.

En el propio afrontamiento trascendental del problema planteado se muestran los déficits del concepto, presupuesto sin discusión, de sistemática filosófica como déficits de una unidad de "dación de sentido" fundamentada sobre la totalidad homogénea de todos los métodos autónomos en sí (un concepto, el de sistemática filosófica, que no está dado sin más con el enfoque del idealismo crítico, aunque Noack sí parece asumir esto). La sistemática así entendida se convierte en la coacción metodológica de ordenar toda objetividad, incluso todo problema, en esa totalidad —y cuando en esa ordenación se examina el tipo de ser de la objetividad afectada, el modo de darse los problemas concernidos, tal examen se encuentra desde el principio ya bajo la coacción de la mirada de la sistemática—.

A partir de aquí, queda también determinado el intento de Noack de establecer la conexión con las investigaciones de Heidegger en Ser y tiempo. Noack dice expresamente que con ello no puede ofrecerse ninguna confrontación fundamental, porque una confrontación tal habría tenido como consecuencia una "relevante remodelación" de su escrito (66). Esto es del todo correcto. Pues la dimensión en la que Heidegger coloca el problema de la historicidad es completamente diferente y, como constata Noack mismo, afecta tan profundamente a los "presupuestos del idealismo crítico" que se tiene que tornar cuestionable el planteamiento del problema por parte de Noack, pensado en el sentido del idealismo crítico. Pero ocuparnos aquí de esto sería injusto con Noack, cuyo trabajo estaba ya terminado antes de la publicación de Ser y tiempo. Sin embargo, hay que tratar brevemente las circunstancias y el modo en que uno de los conceptos fundamentales de Heidegger alcanza expresión en Noack, porque ilumina oportunamente la sistematización previa sostenida arriba bajo la coacción del propio concepto de sistema.

Noack introduce el concepto de Heidegger de Dasein, de Existenz, en el capítulo titulado "Dos dimensiones de la sistemática" (!) (66). Él

lo coloca junto al concepto de Kierkegaard de sí mismo, que se relaciona consigo mismo y se encuentra en la síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno (la interpretación de Noack de esta síntesis, tal como de las síntesis de legalidad y objetividad, posibilidad y realidad, no acierta en absoluto con el suelo de estas determinaciones kierkegaardianas —es el mismo tipo de desacierto que vamos a ver ahora también en la interpretación de Heidegger —). A partir de las dimensiones del ser nuevamente alumbradas con estos conceptos "surge la posibilidad de diferenciar etapas de reflexividad y llevar estas a un orden sistemático (!), las cuales se encuentran en una dimensión completamente distinta de aquella sucesión sistemática de ámbitos de experiencia, sobre la cual ha versado el discurso hasta ahora" (67). También en esta dimensión deben ser diferenciados los estratos que se fundamentan unos a otros, solo que esta fundamentación se realiza no según el principio de la continuidad auxiliar, sino de la "reflexividad creciente de la relación polar-trascendente de posibilidad y realidad en la mismidad del comportamiento" (68). Para el modo de ser que Heidegger refiere con los conceptos de Dasein y Existenz, tales etapas de la reflexividad son cualquier cosa menos características, aún menos cuando estos conceptos resultan comprensibles más bien solo como contraposición al concepto de conciencia y de "reflexividad", convertido precisamente por el idealismo crítico posterior a Kant en el concepto rector más elevado. Noack ve también correctamente que solo "puede colocarse el problema auténtico de la historia en esta dimensión". Pero ¿qué ocurre con esta nueva dimensión en Noack? Ella se convierte, bajo las coacciones del planteamiento trascendental e idealista-sistemático del problema, en una "orientación de la conciencia". Una conciencia se "orienta" en una ocasión al ámbito del sentido (contenidos ideales, formas simbólicas) y en otra ocasión al propio comportamiento existencial: "orientaciones de la experiencia, modos de comportamiento, métodos". ¡Tan rápidamente se ha convertido lo que en Heidegger significa un modo de ser mismo, a saber, el modo de ser-ahí [Da-Sein] humano en la plenitud completa de su concreción, en un modo de conciencia, incluso en un "método"! A la "tendencia" de la conciencia a la "objetivación" de los contenidos ideales

“corresponde” una tendencia de la subjetivación, del “devenir-sujeto en el sentido de un sí mismo” (69).

Pero con ello el sentido propio de la pregunta heideggeriana no ha sido solo malinterpretado: también se le ha quitado su agudeza propia al problema de la historicidad, que en Heidegger crece desde la analítica de la existencia [Dasein] en el carácter amenazante y obligatorio de un problema auténtico. No se ve que este problema, afrontado por su lado auténtico, tal como ha propuesto Heidegger, hace estallar o al menos vuelve cuestionable los presupuestos de la sistemática esbozada por Noack.

---

468 Recensión publicada en Philosophische Hefte, vol.

ii

, Berlín, 1930, pp. 91-96 (nota del traductor).

D. Correspondencia con Martin Heidegger[469]

Herbert Marcuse a Martin Heidegger, 28 de agosto de 1947

(4609 Chevy Chase Blvd.,Washington 15, D. C.)

Querido señor Heidegger:

He meditado largamente sobre lo que me dijo usted durante mi visita en Todtnauberg y quisiera escribirle con franqueza sobre ello.

Usted me dijo que desde 1934 se había distanciado del todo del régimen nazi, que en sus lecciones en la universidad realizó observaciones sumamente críticas y que fue vigilado por la Gestapo. No quiero dudar de sus palabras. Pero subsiste el hecho de que usted en 1933-34 se identificó tan fuertemente con el régimen, que aún hoy a los ojos de muchos es considerado como uno de los soportes espirituales más incondicionales del régimen. Sus propios discursos, escritos y acciones de ese periodo constituyen la prueba. Usted no se ha retractado nunca públicamente —tampoco después de 1945—. No ha aclarado nunca públicamente que ha llegado a una comprensión de la realidad distinta de la que usted expresó en 1933-34 y puso en práctica en sus acciones. Permaneció en Alemania después de 1934, a pesar de que hubiera encontrado en cualquier lugar en el extranjero una posición con influencia. Usted no ha denunciado públicamente ni uno solo de los actos e ideologías del régimen. Bajo estas circunstancias, usted es identificado aún hoy con el régimen nazi. Muchos de nosotros hemos esperado largamente una palabra suya, una palabra que lo libere clara y definitivamente de esa identificación, una palabra que exprese su verdadero posicionamiento actual respecto a lo que ha ocurrido. Usted no ha pronunciado esa palabra —al menos no ha salido nunca fuera de su esfera privada—.

Yo —y muchísimos otros— lo hemos admirado como filósofo y hemos aprendido muchísimo de usted. Pero no podemos hacer la separación entre el filósofo Heidegger y el hombre Heidegger —esto contradice su propia filosofía—. Un filósofo puede dejarse engañar en cuestiones políticas —luego pondrá de manifiesto su error—. Pero él no podrá dejarse engañar sobre un régimen que ha asesinado a millones de judíos simplemente porque eran judíos, que hizo del terror el estado de cosas habitual y convirtió todo lo que verdaderamente tiene que ver con el concepto de espíritu, de libertad y de verdad en su opuesto sangriento. Un régimen que en todos y cada uno de sus aspectos fue la caricatura mortífera de esa tradición occidental que usted mismo expuso y defendió de manera tan enérgica. Y si el régimen no fue la caricatura sino el cumplimiento efectivo de esa tradición, tampoco entonces habría habido un engaño, y usted debería entonces inculpar esa tradición y renegar de ella por completo.

Si uno creyera en un espíritu del mundo, lo podría ver en juego en la ironía, que clama al cielo, que hace de usted uno de los precursores de Sartre. ¿Debe pasar usted así a la historia de las ideas? Todo intento de luchar contra este extraño malentendido fracasa ante la resistencia general a ocuparse seriamente de un ideólogo nazi. El entendimiento humano común (también el de los intelectuales), que muestra tal resistencia, se niega a ver en usted a un filósofo porque considera que filosofía y nazismo son incompatibles. Y tiene razón con esa convicción. Se lo repito, la identificación de su persona y de su obra con el nazismo (y con ello la aniquilación de su filosofía) solo la puede combatir usted (y solo podemos combatirla nosotros) si hace una declaración pública de su cambio y transformación.

Le voy a enviar esta semana un paquete.[470] Mis amigos se han opuesto fuertemente a ello y me han reprochado que ayudo a un hombre que se ha identificado con un régimen que ha enviado a las cámaras de gas a millones de mis compañeros de fe (para evitar malentendidos, quiero decir que no solo como judío, sino también por razones políticas, sociales e intelectuales, fui un antinazi desde el principio. Lo hubiera sido igualmente, aunque fuera

“completamente ario”). No hay nada que decir contra este argumento. Ante mi propia conciencia moral me he disuadido diciéndome que le envío el paquete al hombre con el que aprendí filosofía desde 1928 a 1932. Soy consciente de que esta es una mala excusa. El filósofo de 1933-34 no puede ser por completo distinto del anterior a 1933, aún menos cuando usted fundamentó y expresó filosóficamente su defensa entusiasta del Estado nazi y del Führer.

---

469 Este intercambio postal entre Marcuse y Heidegger fue publicado en P.-E. Jansen (ed.), Befreiung denken – Ein politischer Imperativ, Offenbach, Verlag 2000, 1990, pp. 135-139 (nota del traductor).

470 Presumiblemente se trata de un paquete con productos de primera necesidad que no resultaban asequibles en la Alemania de postguerra (nota del traductor).

Martin Heidegger a Herbert Marcuse, 20 de enero de 1948

(Friburgo)

¡Querido señor Marcuse!

He recibido el paquete que me anunció en su carta del 28 de agosto. Le doy las gracias por ello. Creo que será de su agrado y que tranquilizará a sus amigos, si comparto el contenido completo del paquete con viejos discípulos que ni estuvieron en el Partido ni por lo demás tuvieron relación alguna con el nacionalsocialismo. También en su nombre le doy las gracias por su ayuda.

Si deduzco de su carta lo serio que es para usted llegar a una valoración correcta de mi trabajo y de mi persona, entonces su escrito me muestra precisamente qué difícil es conversar con personas que desde 1933 no estuvieron en Alemania y que juzgan el comienzo del movimiento nacionalsocialista desde su final.

Respecto a los puntos centrales de su carta, quisiera decir lo siguiente:

1. Respecto a 1933: yo esperaba del nacionalsocialismo una renovación espiritual de la vida en su conjunto, una reconciliación de las contradicciones sociales y una salvación de la existencia [Dasein] occidental de los peligros del comunismo. Expresé estos pensamientos en mi discurso de rectorado (¿lo ha leído usted completo?), en mi conferencia Das Wesen der Wissenschaft [La esencia de la ciencia] y en dos alocuciones a los docentes y estudiantes de nuestra universidad. A ello hay que añadir una

llamada a las urnas de aproximadamente 25-30 líneas, publicadas en la revista estudiantil local. Algunas de sus frases las percibo hoy como una salida de tono. Eso es todo.

2. En 1934 reconocí mi error político, dimití de mi rectorado en protesta contra el Estado y el partido. Que el punto n.° 1 fuera utilizado de manera propagandística en el extranjero y en el interior y que el n.° 2 fuera silenciado igualmente por motivos propagandísticos, fue algo que no llegué a saber y no se me puede imputar.

3. Usted tiene toda la razón en que por mi parte no hubo entonces una declaración pública en contra comprensible por todos; ello hubiera conllevado una denuncia contra mí y mi familia. Jaspers dijo al respecto: nosotros vivimos, esa es nuestra culpa.

4. Adopté en mis lecciones y seminarios universitarios de 1934/1944 un punto de vista tan inequívoco que nadie de los que fueron mis estudiantes cayó en la ideología nazi. Mis trabajos de esa época testificarán de ello si son publicados alguna vez.

5. Para mí fue imposible realizar una declaración tras 1945, porque los militantes nazis manifestaron del modo más repugnante su cambio de convicciones, sin embargo, yo no tenía nada en común con ellos.

6. Respecto a los graves y justificados reproches que usted expresa, a saber, “sobre un régimen que ha asesinado a millones de judíos simplemente porque eran judíos, que hizo del terror el estado de cosas habitual y convirtió todo lo que verdaderamente tiene que ver con el concepto de espíritu, de libertad y de verdad en su opuesto”, solo puedo agregar que si en lugar de “judíos” se pusiera “alemanes del este”, entonces lo mismo valdría para uno de los aliados, con la diferencia de que todo lo que ha ocurrido desde 1945 es conocido por la opinión pública mundial, mientras que el terror sangriento de los nazis fue de hecho mantenido en secreto ante el pueblo alemán.

Para terminar, quiero rogarle que tenga en cuenta que aún hoy continúa una falsa propaganda y que, por ejemplo, se hacen circular rumores que contradicen la verdad. He llegado a tener noticia de calumnias realmente absurdas sobre mí y sobre mi trabajo.

Le agradezco la franca declaración de sus reparos contra mí; espero solo que alguna vez vuelva a encontrar en mis escritos al filósofo con el que usted aprendió y trabajó.

Con los mejores saludos,

M. Heidegger

Herbert Marcuse a Martin Heidegger, 13 de mayo de 1948

(4609 Chevy Chase Blvd., Washington 15 D. C.)

Querido señor Heidegger:

Durante mucho tiempo no supe si debía contestar a su carta del 20 de enero. Usted tiene razón: mantener una conversación con personas que desde 1933 no han estado en Alemania es por lo visto algo muy difícil. Solo que creo que la razón de ello no hay que buscarla en nuestro desconocimiento de la situación alemana bajo el nazismo. Nosotros hemos conocido esa situación de manera muy precisa —quizá incluso mejor que las personas en Alemania—. El contacto inmediato que tuve con muchas de esas personas en 1947 me ha convencido de nuevo de ello. La razón no reside tampoco en que nosotros "juzguemos el comienzo del movimiento nacionalsocialista desde su final". Nosotros supimos, y yo mismo lo vi, que el comienzo contenía ya el final, que era ya el final. Nada se produjo después que no estuviera ahí ya al principio. Me parece que la dificultad para la conversación se encuentra más bien en que las personas en Alemania sufrieron una perversión total de todos los conceptos y sentimientos, que muchísimos aceptaron de manera demasiado complaciente. De otra manera no se puede aclarar que usted, que como nadie supo comprender la filosofía occidental, pudiera ver en el nazismo "una renovación espiritual de la vida en su conjunto", una "salvación de la existencia [Dasein] occidental respecto de los peligros del comunismo" (¡el cual es una parte esencial de esa existencia [Dasein]!). Este no es un problema político, sino un problema intelectual —yo casi quisiera decir: un problema del conocimiento, de la verdad—. Usted, el filósofo, ¿ha confundido la liquidación de la existencia [Dasein] occidental con su renovación? ¿No era esa liquidación manifiesta ya en cada palabra del "Führer", en cada gesto y acción de la SA mucho antes de 1933?

Pero solo quisiera ocuparme de un pasaje de su carta, porque mi silencio podría ser interpretado quizá como asentimiento:

Usted escribe que todo lo que yo digo sobre el exterminio de los judíos vale exactamente igual para los aliados, si en lugar de "judíos" ponemos "alemanes del este". ¿No se coloca usted con esta frase fuera de la dimensión en la que es en absoluto posible aún una conversación entre personas —fuera del Logos—? Pues solo completamente fuera de esta dimensión "lógica" es posible explicar, nivelar, "comprender" un crimen sosteniendo que los demás habrían hecho también algo así. Más aún: ¿cómo es posible poner la tortura, mutilación y aniquilación de millones de personas en el mismo nivel que un traslado a la fuerza de grupos de población, en el que no se produjeron ninguno de estos hechos atroces (salvo quizá en algunos casos excepcionales)? El mundo aparece hoy de un modo que en la diferencia entre los campos de concentración nazis y las deportaciones y los campos de internamiento de la postguerra reside ya toda la diferencia entre la inhumanidad y la humanidad. Sobre la base de su argumento, los aliados tendrían que haber conservado Auschwitz y Buchenwald, con todo lo que ocurría allí dentro, para esos "alemanes del este" y los nazis —¡y entonces estaría la cuenta saldada!—. Pero si la diferencia entre inhumanidad y humanidad se reduce solo a la omisión de una acción tal por parte de los aliados, entonces esto es la culpa histórico-universal del sistema nazi, que ha demostrado al mundo qué se puede hacer con los hombres tras más de dos mil años de existencia [Dasein] occidental. Parece como si la semilla hubiera caído en un suelo fértil: quizá vamos a experimentar todavía el cumplimiento de lo que comenzó en 1933. No sé si usted calificaría de nuevo esto como "renovación".

Con los mejores saludos,

Herbert Marcuse

E. La política de Heidegger. Una entrevista con Herbert Marcuse realizada por Frederick Olafson

[471]

Olafson: Profesor Marcuse, usted es ampliamente conocido como filósofo social y como marxista, pero creo que hay relativamente poca gente que sabe que Martin Heidegger y su filosofía jugaron un papel relevante en su carrera intelectual. Quizá podríamos comenzar precisamente presentando los datos fundamentales sobre su contacto con Heidegger y su filosofía.

Marcuse: Aquí están los datos fundamentales —leí Ser y tiempo cuando apareció en 1927 y después de haberlo leído decidí volver a Friburgo (donde obtuve mi título de doctor en filosofía en 1922) para trabajar con Heidegger—. Estuve en Friburgo y trabajé con Heidegger hasta diciembre de 1932, cuando abandoné Alemania unos días antes de que Hitler subiera al poder, lo cual puso fin a la relación personal. Vi a Heidegger de nuevo después de la guerra, creo que en 1946-1947, en la Selva Negra, donde él tenía una cabaña. Tuvimos una conversación que no fue exactamente ni muy amistosa ni positiva, tuvimos un intercambio de cartas, y desde entonces no ha habido comunicación entre nosotros.

Olafson: ¿Podría decirse que durante el tiempo que usted estuvo en Friburgo aceptó las tesis principales de Ser y tiempo y que usted fue, en algún sentido, durante ese periodo, un heideggeriano? ¿O hubo matizaciones y reservas importantes por su parte ya entonces?

Marcuse: Debo decir sinceramente que, durante ese periodo, digamos de 1928 a 1932, hubo relativamente pocas reservas y relativamente pocas críticas por mi parte. Yo diría más bien que, por nuestra parte, Heidegger no representó en aquel tiempo un problema personal, ni siquiera filosófico, sino un problema para una amplia parte de la generación que estudió en Alemania después de la Primera Guerra Mundial. Vimos en Heidegger lo que habíamos visto primero en Husserl, un nuevo comienzo, el primer intento radical de poner a la filosofía sobre fundamentos realmente concretos —la filosofía en cuanto que se ocupa de la existencia humana, de la condición humana, y no de ideas y principios meramente abstractos—. Por supuesto, compartí esta valoración con una parte relativamente amplia de mi generación y, no hace falta decirlo, finalmente llegó la decepción con esta filosofía —creo que comenzó en los primeros años treinta—. Pero solo reexaminamos a fondo a Heidegger después de que se conoció su asociación con el nazismo.

Olafson: ¿Qué le pareció en aquella etapa el aspecto social de la filosofía de Heidegger —sus implicaciones para la vida y la acción políticas y sociales—? ¿Estuvo usted interesado en ellas en aquella etapa, las percibió en el pensamiento de Heidegger?

Marcuse: Yo estuve muy interesado en esto en esa etapa; al mismo tiempo, escribí artículos de análisis marxista para el órgano teórico de los socialistas alemanes, Die Gesellschaft. Así que por supuesto que estaba interesado y, como todos los demás, creí al principio que podría darse alguna combinación entre existencialismo y marxismo, precisamente a causa de su insistencia en el análisis concreto de la existencia humana actual, del ser humano y de su mundo. Pero pronto comprendí que la concreción de Heidegger era en gran medida una farsa, una falsa concreción, y que de hecho su filosofía

era tan abstracta y tan ajena a la realidad, e incluso evitaba la realidad, como las filosofías que dominaban en aquel tiempo las universidades alemanas, a saber, un tipo bastante seco de neokantismo, neohegelianismo, neoidealismo, pero también de positivismo.

Olafson: ¿Cómo respondió Heidegger a las esperanzas que usted tenía en una especie de unificación productiva de su filosofía con, digamos, una filosofía social marxista?

Marcuse: No respondió. Mire, por lo que sé, es aún hoy una cuestión abierta si Heidegger realmente leyó alguna vez a Marx, si Heidegger leyó alguna vez a Lukács, como sostiene Lucien Goldmann. Tiendo a creer que no. Puede haberle echado una ojeada a Marx después o durante la Segunda Guerra Mundial, pero no creo de ninguna manera que haya estudiado a Marx.

Olafson: Hay algunos comentarios positivos sobre Marx en los escritos de Heidegger, indicando que él no era en realidad...

Marcuse: Eso es interesante. Yo solo conozco uno: la Carta sobre el humanismo.

Olafson: Sí.

Marcuse: Donde él dice que la visión de la historia de Marx es superior al resto de las historias. Este es el único comentario. Sé

que la Carta sobre el humanismo fue escrita bajo la ocupación francesa tras la Guerra Mundial, no se sabía todavía cómo irían las cosas, por lo que no doy mucho peso a este comentario.

Olafson: De manera más general, ¿cómo consideró usted la importancia de los análisis fenomenológicos y ontológicos, del tipo que Heidegger ofreció en Ser y tiempo, para los objetivos del análisis social? Usted ha dejado claro que Heidegger mismo no estaba interesado en desarrollarlos en esa dirección. ¿Cree usted que tales análisis podrían haber sido utilizados más allá de los intereses de Heidegger?

Marcuse: En mi primer artículo ("Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico", 1928) yo mismo intenté combinar existencialismo y marxismo. El ser y la nada de Sartre es un intento tal en una escala mucho más amplia. Pero en el punto en que Sartre viró hacia el marxismo superó sus escritos existencialistas y finalmente se separó de ellos. Ni siquiera él tuvo éxito en reconciliar a Marx y Heidegger. En cuanto a Heidegger mismo, él parece utilizar su análisis existencial para distanciarse de la realidad social antes que para introducirse en ella.

Olafson: Este, digámoslo así, desplazamiento en la obra de gente que empezó quizá con la ontología y la fenomenología, pero ha continuado en dirección al...

Marcuse: Sí.

Olafson: Al marxismo. ¿No ve usted una continuidad en tal tipo de...?

Marcuse: No lo creo. Mire, lo dije al comienzo, hablé sobre la falsa concreción de Heidegger. Si usted observa sus conceptos principales (voy a usar términos alemanes porque aún no estoy familiarizado con la traducción inglesa), Dasein, das Man, Sein, Seiendes, Existenz [existencia, lo uno, ser, ente, existencia], son "malas" abstracciones, en el sentido de que no son medios conceptuales para comprender la concreción real dentro de la aparente. Llevan lejos de ella. Por ejemplo, Dasein es para Heidegger una categoría "neutral" desde un punto de vista sociológico e incluso biológico (¡no existen en él diferencias sexuales!); la pregunta por el ser permanece como la pregunta nunca contestada pero siempre repetida; la distinción entre miedo y angustia tiende a transformar miedos muy reales en una angustia omnipresente y vaga. Incluso su categoría existencial a primera vista más concreta, la muerte, es reconocida como el hecho bruto más inexorable solo para ser convertida en una insuperable posibilidad. El existencialismo de Heidegger es realmente un idealismo trascendental, comparados con el cual los últimos escritos de Husserl (e incluso sus Investigaciones lógicas) parecen saturados de concreción histórica.

Olafson: ¿No deja eso entonces a los teóricos sociales con el materialismo o el conductismo como una especie de teoría fundamental de la naturaleza humana? Supongo que tanto Heidegger como Sartre intentaron resistir a filosofías de este tipo. ¿No significa la omisión de elementos fenomenológicos y ontológicos en la teoría social una aceptación, de hecho, del conductismo?

Marcuse: No, no es así. Ello depende enteramente de lo que se entienda por ontología. Si hay una ontología que, a pesar de su énfasis en la historicidad, descuida la historia, rechaza la historia y retorna a conceptos trascendentales estáticos, yo diría que esta filosofía no puede proveer una base conceptual para la teoría social y política.

Olafson: Prosigamos con esa referencia a la historia. Esta es una de las cosas por las que Heidegger mismo se interesó considerablemente, y hay al menos dos capítulos de Ser y tiempo que tratan de la historia. Por supuesto, aquí el tratamiento es en términos de lo que Heidegger denominó historicidad, lo cual significa que el tema es tratado en términos de una cierta estructura de la existencia humana individual (primariamente individual) —es decir, de la relación del individuo con su propio pasado, el modo en que se coloca él mismo en una tradición, el modo en que modifica esa tradición al mismo tiempo que la asume—. ¿Le parece que este planteamiento tiene un valor duradero, que tiene un elemento de concreción?

Marcuse: Yo vería en este concepto de historicidad la misma falsa o fingida concreción, porque en realidad ninguna de las condiciones concretas materiales y culturales, sociales y políticas que hacen la historia tienen un lugar en Ser y tiempo. La historia también es sometida a neutralización. Él la convierte en una categoría existencial que es más bien inmune frente a las condiciones materiales y mentales que constituyen el curso de la historia. Podría haber una excepción: la ocupación (se podría decir: preocupación) tardía de Heidegger con la tecnología y la técnica. La pregunta por el ser se desvanece ante la pregunta por la técnica. Admito que no entiendo la mayor parte de estos escritos. Más que antes, parece como si nuestro mundo pudiera ser comprendido solo en la lengua alemana (aunque en una versión extraña y tortuosa). Tengo la impresión de que los conceptos heideggerianos de tecnología y de

técnica son la última de una larga serie de neutralizaciones: son consideradas como "fuerzas en sí mismas", extraídas del contexto de relaciones de poder en las que están constituidas y que determinan su uso y su función. Están reificadas e hipostasiadas como Destino.

Olafson: ¿No podría ser que él utilizara la noción de historicidad como una estructura de la existencia personal de una manera diferente? ¿No es importante para una teoría social mostrar cómo un individuo se sitúa a sí mismo en una cierta sociedad, en una cierta tradición? ¿No es importante que haya una caracterización de esa situación, no solo como algo dado, como el nivel de fuerzas y tendencias relativamente impersonales, sino que muestre cómo el individuo actúa dentro de esas fuerzas y tendencias?

Marcuse: Desde luego, hay una necesidad de tales análisis, pero ahí es donde entran precisamente las condiciones concretas de la historia. ¿Cómo se sitúa el individuo a sí mismo y se ve a sí mismo en el capitalismo —en una cierta etapa del capitalismo, bajo el socialismo, como un miembro de esta o aquella clase, y así sucesivamente—? Toda esta dimensión está ausente. Es cierto que el Dasein es constituido en la historicidad, pero Heidegger se centra en los individuos purgados de las heridas ocultas y no tan ocultas de su clase, de su trabajo, de su diversión, purgados de las heridas que reciben de su sociedad. No hay huella de la rebelión diaria, de los esfuerzos por la liberación. El Man (el cualquiera anónimo)[472] no es un substituto de la realidad social.

Olafson: Heidegger ve a los seres humanos individuales como ocupados sobre todo con la posibilidad de su muerte individual, y esto sustituye toda clase de consideraciones sociales concretas que usted ha mencionado. ¿Cree usted que ese énfasis y esa falta de

interés en lo concreto y en lo social resultan de su formación o inclinación mental teológica?

Marcuse: Bien podría ser que su minuciosa formación teológica tenga algo que ver con ello. En cualquier caso, está muy bien que usted traiga a colación la enorme importancia que la noción de muerte tiene en su filosofía, porque creo que este es un muy buen punto de partida para discutir, al menos brevemente, la famosa cuestión de si el nazismo de Heidegger resultaba ya evidente en su filosofía anterior a 1933. Ahora, desde mi experiencia personal, puedo decirle que ni en sus clases magistrales, ni en sus seminarios, ni personalmente, hubo indicio alguno de sus simpatías por el nazismo. De hecho, nunca se discutió de política —y muy al final él habló muy bien de los dos judíos a los que él dedicó sus libros: Edmund Husserl y Max Scheler—. Por lo tanto, la declaración abierta de su nazismo fue para nosotros una completa sorpresa. Desde aquel momento, por supuesto, nos planteamos la cuestión de si habíamos pasado por alto indicaciones y anticipaciones en Ser y tiempo y en escritos relacionados con él. E hicimos una interesante observación ex-post (quiero subrayar que, ex-post, es fácil hacer esta observación). Si usted atiende a su visión de la existencia humana, del estar-en-el-mundo, va a encontrar una interpretación muy represiva, muy opresiva. Hoy mismo he recorrido de nuevo el índice de Ser y tiempo y eché un vistazo a las categorías principales en las que él ve las características esenciales de la existencia o Dasein. Solo tengo que leerlas y verá a qué me refiero: "cháchara, curiosidad, ambigüedad, caída y estar arrojado, cuidado, ser para la muerte, angustia, temor, aburrimiento", etc. Esto proporciona una imagen que va bien con los miedos y frustraciones de los hombres y mujeres en una sociedad represiva —una existencia triste: ensombrecida por la muerte y la angustia; esto es material humano para la personalidad autoritaria—. Por ejemplo, es muy característico que el amor esté ausente de Ser y tiempo —el único lugar donde aparece es en una nota a pie de página en un contexto teológico, junto con la fe, el pecado y el remordimiento—. Hoy veo

en esta filosofía, ex-post, una devaluación muy poderosa de la vida, un menosprecio de la alegría, de la sensualidad, de la autorrealización. Y pudimos haber sentido esto en aquel tiempo, pero solo se tornó claro después de conocer la asociación de Heidegger al nazismo.

Olafson: ¿Cree usted que Heidegger en cuanto hombre era solo políticamente ingenuo? ¿Cree usted que él comprendió las implicaciones de su colaboración con el partido nazi como rector de la Universidad de Friburgo?

Marcuse: Mire, puedo hablar de manera bastante autorizada porque discutí con él sobre ello después de la guerra. Para preparar mi respuesta, déjeme leer primero una declaración suya, cito literalmente: "No permitáis que dominen vuestro ser ni principios ni ideas. Hoy, y en el futuro, solo el Führer mismo es la realidad alemana y su ley." Estas fueron las palabras del propio Heidegger en noviembre de 1933. Este es un hombre que declaró que él era el heredero de la gran tradición de la filosofía occidental, de Kant, Hegel, etc. —todo esto es desechado ahora, normas, principios e ideas se vuelven obsoletos cuando el Führer dicta la ley y define la realidad, la realidad alemana—. Hablé con él sobre ello varias veces y admitió que fue un "error"; él juzgó mal a Hitler y al nazismo. A esto quiero añadir dos cosas. Primero, este es uno de los errores que no le está permitido cometer a un filósofo. Por supuesto, el filósofo puede y de hecho comete muchas, muchas equivocaciones, pero esto no es un error ni una equivocación, aquí estamos realmente ante la traición de la filosofía como tal y de toda posición filosófica. Segundo, él admitió, tal como dije, que fue una equivocación —pero ahí dejó el asunto—. Él se negó (y pienso que de algún modo soy más bien comprensivo con esto), se negó a todo intento de desmentirlo o declararlo una aberración o algo parecido, porque no quería estar en la misma categoría, como él decía, que todos aquellos colegas suyos que repentinamente ya no se

acordaron que enseñaron bajo los nazis, que incluso apoyaron a los nazis, y declararon que en realidad ellos nunca fueron nazis. Ahora bien, en el caso de Heidegger, por lo que sé, renunció a toda identificación pública con el nazismo creo que en 1935 o 1936. Ya no era rector de la Universidad. En otras palabras, desde ese momento él se retiró, pero para mí esto no anula sencillamente en absoluto la declaración que hizo. Desde mi punto de vista, es irrelevante cuándo y por qué retiró su apoyo entusiástico al régimen nazi —decisivo y relevante es el hecho de que hizo la declaración citada arriba, de que idolatró a Hitler, y de que exhortó a los estudiantes a hacer lo mismo—. Si "hoy y en el futuro" solo el Führer es "la realidad alemana y su ley", entonces la única filosofía que queda es la filosofía de la renuncia, de la rendición.

Olafson: ¿En las discusiones con usted dio alguna indicación sobre sus razones para retirarse, o sobre cuál creía él que era la "equivocación" del nazismo? Me pregunto en particular si esto estuvo motivado por algo que uno podría llamar consideración moral o...

Marcuse: De hecho, recuerdo que nunca lo hizo. No, nunca lo hizo. No se trató en realidad de antisemitismo. Eso lo recuerdo. Pero nunca lo hizo, usted tiene bastante razón. Creo que comprendo por qué se volvió contra la democracia de la República de Weimar, anterior a Hitler: porque por supuesto la vida bajo la República de Weimar no se adecuaba de ningún modo a las categorías existenciales: la lucha entre capitalismo y socialismo, librada casi a diario en las calles, en el lugar de trabajo, con violencia y con medios intelectuales, el arrebato de una literatura y un arte radicalmente rebeldes —todo este mundo, "existencial" de cabo a rabo, se encuentra fuera de su existencialismo—.

Olafson: Hay un importante concepto en Ser y tiempo al que hemos aludido, es el concepto de autenticidad o Eigentlichkeit, un concepto que ha conocido una amplia popularidad, sospecho que tanto antes como después de Heidegger. La inautenticidad implicaría una determinada falsa relación con uno mismo y por eso una determinada falsa relación con los demás y supongo que con la sociedad. ¿Le parece este un concepto que, en el desarrollo que le da Heidegger, continúa teniendo alguna utilidad?

Marcuse: Este es un concepto interesante. De nuevo, si recuerdo cómo él definía en realidad la autenticidad, vienen a mi mente las mismas categorías que yo calificaría más bien de categorías opresivas y represivas. ¿Qué es autenticidad? Principalmente, si recuerdo correctamente, y por favor corríjame si no, el retraimiento respecto del mundo entero de los otros, Das Man, no sé cuál es la traducción inglesa...

Olafson: El cualquiera anónimo.

Marcuse: Autenticidad significaría entonces el retorno a uno mismo, a la libertad más íntima, para, fuera de esta interioridad, decidir, determinar cada fase, cada situación, cada momento de la propia existencia. ¿Y los obstáculos completamente reales a esta autonomía? ¿El contenido, el objetivo, el qué de la decisión? Aquí también, la "neutralización" metodológica: el contexto social, empírico, de la decisión y de sus consecuencias es "puesto entre paréntesis". La cuestión principal es decidir y actuar acorde con tu decisión. Si la decisión en sí misma y sus fines son positivos desde un punto de vista moral y humano o no, es asunto de importancia secundaria.

Olafson: Hay otra dimensión del concepto; estoy de acuerdo con lo que ha dicho usted sobre la dimensión que ha referido, pero hay otra dimensión en la cual Heidegger considera la inautenticidad como una especie de intento profundo que hacen los seres humanos para presentarse cada uno a sí mismo de una forma que suprime o bloquea el elemento de decisión, el elemento de responsabilidad consigo mismo, que lo integra, pues, en una especie de entidad más amplia, que puede ser física o social, y de este modo lo releva de la necesidad de decisión. Esto guarda alguna analogía (me parece a mí, quizá estoy equivocado) con cosas que usted ha dicho sobre las tendencias de la sociedad tecnológica moderna.

Marcuse: Sí, ciertamente no podría negar que la autenticidad, en un sentido menos opresivo, resulta cada vez más difícil en la sociedad avanzada de hoy, pero me parece que, incluso en el sentido positivo, la autenticidad está ensombrecida por la muerte, por toda la interpretación de la existencia como ser para la muerte y la incorporación de la muerte dentro de cada hora y de cada minuto de nuestra vida. Veo esto de nuevo como una noción muy opresiva, la cual de algún modo sirve bien para justificar el énfasis del fascismo y del nazismo en el sacrificio, en el sacrificio per se, como un fin en sí mismo. Creo que hay una frase famosa de Ernst Jünger, el escritor nazi, el cual habla de la necesidad del sacrificio "am Rande des Nichts" o "am Rande des Abgrunds" —"al borde de la nada" o "al borde del abismo"—. En otras palabras, un sacrificio que es bueno porque es un sacrificio, y porque es libremente elegido, o se supone que es libremente elegido, por el individuo. La noción de Heidegger recuerda el grito de batalla de los futuristas fascistas: Eviva la Muerte.

Olafson: Usted mencionó el nombre de Sartre hace un rato y me gustaría cambiar de tema, si me lo permite, para tratar la relación entre Heidegger y Sartre. Tal como usted mismo ha indicado, creo,

en una ocasión, El ser y la nada de Sartre depende en gran medida de Ser y tiempo de Heidegger, así como, por supuesto, de otras obras de la tradición alemana, como Fenomenología del espíritu. Heidegger, por su parte, desde la perspectiva de su pensamiento tardío, ha repudiado toda sugerencia de un suelo común a estas dos filosofías o estos dos planteamientos [los de Heidegger y Sartre; J. M. R.]. Y esto, naturalmente, ha sido contestado por otros. ¿Cómo ve usted este problema de la relación entre Heidegger y Sartre y la relación de Heidegger con el vasto fenómeno del existencialismo en el periodo de la postguerra?

Marcuse: Esta es una pregunta muy amplia y solo puedo responderla de manera parcial. Creo que hay un suelo común a las primeras obras de Sartre y a Heidegger, a saber, el análisis existencial, pero ahí termina el suelo común. Cometería una injusticia con Sartre si lo prolongara más allá de ese punto. Incluso El ser y la nada es ya mucho más concreto que lo que Heidegger fue alguna vez. Las relaciones eróticas, amor, odio, todo esto —el cuerpo, no simplemente como objeto fenomenológico abstracto, sino el cuerpo como es experimentado sensualmente, juega un importante papel en Sartre— todo esto está a gran distancia de los análisis de Heidegger y, tal como Sartre desarrolla su filosofía, él sobrepasó los elementos que aún lo conectaban con el existencialismo y elaboró una filosofía y análisis marxistas.

Olafson: ¿Le parece todavía que Crítica de la razón dialéctica constituye una versión muy idiosincrática del marxismo, aún marcada de manera importante por la fase anterior del pensamiento de Sartre?

Marcuse: Es muy idiosincrático, tiene usted bastante razón, es terriblemente difícil de leer. No logré terminarlo, aunque me gusta

Sartre y me gusta cada vez más. Hay en él más herencia fenomenológica que existencial. Hay una abundancia de descripciones fenomenológicas muy detalladas, pero no hay realmente una continuación del análisis existencial.

Olafson: Quizá una pregunta más relativa a las cosas que ya hemos tratado, especialmente en conexión con su discusión con la consideración que Heidegger hace de la muerte. ¿Cree usted que Heidegger tiene una concepción de la sociedad? Y si es así, ¿qué se deriva de esa concepción?

Marcuse: Sería injusto si yo respondiera a esta pregunta de una manera sencilla, porque no conozco prácticamente nada de él desde 1947. Teniendo eso en cuenta, yo diría que si él tiene o tuvo una concepción de la sociedad, no fue exactamente una digna de un filósofo. Si no, la declaración que leí antes no habría tenido lugar. Me gustaría añadir lo siguiente: después de todas las críticas (y yo sostengo todavía cada palabra que he dicho antes), quiero recalcar que aprendí del primer Heidegger. Aprendí a pensar, pero principalmente a leer un texto, a leer un texto y ser serio con un texto, incluso si se viola la interpretación tradicional del texto. Pienso aún que quizá el gran logro filosófico de Heidegger fueron sus interpretaciones de la filosofía griega, donde él podía realmente tomar una sentencia de Aristóteles o incluso de un presocrático y analizarla no solo durante una hora o dos, sino durante medio semestre. Ahora, los filólogos sostienen que esto puede ser filosofía, pero que no es filología; en cualquier caso, fue muy interesante, muy original, y nosotros estábamos completamente absorbidos por ello y entusiastas.

Olafson: La interpretación de Heidegger de la historia de la filosofía occidental, que arranca realmente con los presocráticos y alcanza

hasta Nietzsche, como el desarrollo constante de una dicotomía sujeto-objeto, su concepción de que el subjetivismo de esta tradición gradualmente se convierte en una especie de manipulación tecnológica de todo y de todos, ¿le parece que esto es importante o que contiene importantes elementos de verdad?

Marcuse: Es importante y contiene elementos de verdad, pero no sé si se pueden encontrar en su primera obra, y su obra posterior no la he seguido adecuadamente, por lo que no sabría decir.

Olafson: La pregunta interesante que surge en conexión con esto es por supuesto cuál es el lugar que Heidegger ocuparía en la historia de la filosofía occidental así concebida, porque parecía que usted sostenía que Ser y tiempo fue la vuelta de tuerca final de lo trascendental, y que Heidegger estaría en la misma tradición que los pensadores que parecía criticar tan mordazmente.

Marcuse: En el contexto específico de la historia de la filosofía, esto puede ser verdad. En el contexto político más amplio, se puede decir que el idealismo alemán llegó a su fin con la construcción del Estado nazi. Para citar a Carl Schmitt: el 30 de enero de 1933 "murió Hegel".

Olafson: Y, con todo, la filosofía de Heidegger disfrutó de un enorme prestigio en Alemania en el periodo de postguerra. Creo que eso está empezando a disminuir un poco...

Marcuse: Es verdad.

Olafson: ... o ya ha ocurrido en la década pasada, y supongo que fue más la filosofía posterior que la filosofía de Ser y tiempo lo que formó la base del renacimiento del interés en Heidegger. ¿Tiene alguna idea de su influencia en la vida intelectual alemana de la postguerra?

Marcuse: Solo sé, como usted acaba de decir, que ahora se ha reducido considerablemente. Hubo un gran interés en Heidegger durante bastante tiempo después de la guerra y creo que usted tiene razón, fue principalmente su obra tardía y no su primera obra.

Olafson: Theodor Adorno, un antiguo colega suyo, caracterizó esa influencia en unos términos muy críticos...

Marcuse: Sí.

Olafson: Como una glorificación del principio de heteronomía, por el cual entiendo esencialmente el principio de la autoridad externa. Si eso es verdad, entonces hay una especie de paradoja en el hecho de que una filosofía de la voluntad y de la autoafirmación, de la autenticidad, se haya convertido en una base ideológica para una orientación social esencialmente heterónoma y autoritaria.

Marcuse: Sí, pero como ya hemos discutido, pienso que las raíces de este autoritarismo se pueden encontrar (de nuevo, ex-post) en Ser y tiempo, y la heteronomía puede ser no solo la de autoridades y poderes externos, sino también, por ejemplo, la heteronomía

ejercida por la muerte sobre la vida. Creo que Adorno tenía también esto en mente cuando sostuvo eso.

Olafson: ¿Cree usted que Hegel está muerto, que la filosofía clásica alemana ha llegado efectivamente a su final? ¿Puede haber continuadores más exitosos quizá que Heidegger?

Marcuse: ¿Se refiere usted a la tradición del idealismo alemán?

Olafson: Lo que quiero decir es: ¿resulta todavía posible construir filosofías vivas apoyándose sobre los grandes autores clásicos, Hegel y Kant, si bien mediante una revisión de ellos? ¿Son estas todavía fuentes vivas para la inspiración filosófica?

Marcuse: Definitivamente, yo diría que sí. Y definitivamente yo diría que una de las pruebas es la existencia continuada y el desarrollo de la teoría marxista. Porque Marx y Engels mismos nunca dejaron de enfatizar en qué medida ellos se consideraban a sí mismos como los herederos del idealismo alemán. Este es, por supuesto, un idealismo sumamente modificado, pero permanecen elementos suyos en la teoría social y política.

Olafson: Usted acaba de caracterizar en términos generales cuál fue el efecto permanente que la filosofía de Heidegger, su magisterio, tuvo sobre su propio pensamiento, sobre su propia obra filosófica. ¿Quiere añadir algo más sobre ello? Como balance, ¿le parece que el encuentro con Heidegger ha enriquecido su propio pensamiento filosófico o es algo que usted ha atravesado y superado?

Marcuse: Yo diría más. Por lo menos aprendí de él un determinado tipo y modo de pensar y el hecho —el cual es de nuevo recalcado en la era del estructuralismo— de que después de todo el texto tiene una autoridad por sí mismo y, si incluso se viola el texto, hay que hacerle justicia. Estos son elementos que pienso que continúan siendo válidos hoy en día.

Olafson: El análisis de la situación del ser humano individual, el ser humano consciente, ¿piensa usted que esto puede ser continuado?

Marcuse: No. Por lo que a mí respecta, no creo que haya nada en el análisis existencial al estilo de Heidegger que pueda ser continuado hoy, excepto en un contexto social e intelectual muy diferente.

Olafson: ¿Podría darnos una indicación de cuál podría ser tal contexto?

Marcuse: Eso es muy complejo. Ello inauguraría una temática completamente nueva. La dimensión completa que ha sido descuidada en la teoría marxista, por ejemplo, cómo las instituciones sociales se reproducen en los individuos, y cómo los individuos, en virtud de su reproducción de su propia sociedad, obran de acuerdo con ello. Hay un espacio para lo que podría denominarse análisis existencial, pero solo en este contexto.

Olafson: Muchas gracias.

Marcuse: De nada.

---

471 Publicada originalmente en Graduate Faculty Philosophy Journal, 1977, vol. 6, n.o 1, pp. 28-40 (nota del traductor).

472 Aclaración de F. Olafson.

F. Decepción

473

Ser y tiempo apareció en la fase de decadencia de la República de Weimar: la proximidad del régimen nazi, la catástrofe por venir era perceptible en todas partes. Pero la corriente principal de la filosofía entonces no reflexionó de ningún modo sobre la situación. La obra de Heidegger nos pareció a mí y a mis amigos un nuevo comienzo: experimentamos su libro (y sus lecciones magistrales, de las que poseíamos transcripciones) por fin como una filosofía concreta: aquí el discurso versaba sobre la existencia, nuestra existencia, sobre la angustia, el cuidado y el aburrimiento, etc. Y experimentamos otra cosa más, una liberación "académica": la interpretación de Heidegger de la filosofía griega y del idealismo alemán, que nos proporcionó una nueva comprensión de textos petrificados desde hacía tiempo.

Solo paulatinamente notamos que la concreción del filosofar heideggeriano era en un alto grado una concreción aparente, que estábamos de nuevo ante una filosofía trascendental (en una escala más amplia), en la que las categorías existenciales perdían su filo, eran neutralizadas y se diluían finalmente en abstracciones cada vez más elevadas. Este fue también el caso cuando la "pregunta por el ser" fue separada de la "pregunta por la técnica": de nuevo una concreción en apariencia prometedora, que luego rápidamente caía víctima del proceso de abstracción —de una mala abstracción, en la que lo concreto no quedaba superado sino perdido—.

Abandoné Friburgo en enero de 1933. Ni yo ni mis amigos habíamos notado o sabido nada antes de 1933 de la relación de Heidegger con el nazismo. Solo más tarde intentamos establecer

una afinidad entre su filosofía y su política. Hoy me parece indecente minimizar la declaración de Heidegger a favor del régimen de Hitler como un (breve) paso en falso o un error: creo que un filósofo no se puede permitir un “error” tal sin desautorizar su propia y genuina filosofía.

---

473 Publicado originalmente en G. Neske (ed.), Erinnerung an Martin Heidegger, Pfullingen, Neske, 1977, pp. 162-163 (nota del traductor).